

Temas andinos

*Mitología, Arqueología,
Medicina Tradicional y Fiestas*



HISTORIA
RURAL
ANDINA



Fabiola Yvonne Chávez Hualpa

Fabiola Yvonne Chávez Hualpa

ARCHIVO
SEMINARIO DE HISTORIA
RURAL ANDINA - UNMSM.

TEMAS ANDINOS

*Mitodología, Arqueología,
Medicina Tradicional y Fiestas*

Seminario de Historia Rural Andina
UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

@ *Temas Andinos. Mitología, Arqueología, Medicina Tradicional y Fiestas*
Fabiola Yvonne Chávez Hualpa

@ D.R. 1ª edición Seminario de Historia Rural Andina

SEMINARIO DE HISTORIA RURAL ANDINA – UNMSM

Rector: Manuel Burga

Directora: Nanda Leonardini

Director fundador: Pablo Macera

Jr. Andahuaylas 348, Lima 1 Telf.: (51-1) 428 0887

Correo electrónico: shra@unmsm.edu.pe

Lima – Perú, marzo 2005

Edición: Norma Gutiérrez Enriquez

Carátula: Arturo Borda. *El Yatiri*, óleo sobre tela, Bolivia, 1918

Contracarátula: Estampita *Santísima Cruz de Motupe*

Escaneo y dibujos: Juan Zárate Cuadrado

Impresión: Miguel Pinto Huaracha

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° : 2005-2411

ISBN: 9972-9955-7-7

*A Juanita Combo,
por su infinito amor hacia mí.*

ÍNDICE

Introducción	9
--------------	---

Mitología andina

Los degolladores	13
Wiracocha y los misioneros	16
Una ninfa en los andes	20

Arqueología en Huancabamba y Ayabaca (Piura)

Dioses dormidos	27
El último sueño inca	31
El templo de los jaguares	36
Un cementerio gentil	41

Medicina Tradicional Andina

Iniciación divina	47
Los niños adivinos	50
Conciencia de shamanismo	53
El jugo útil	56
Esa vieja costumbre	60
Medicina tradicional andina	64

Fiestas

Fiestas del agua	69
El sentido de los símbolos	72

Bibliografía

INTRODUCCIÓN

Desde el año de 1992, cuando era estudiante de antropología en la Pontificia Universidad Católica del Perú, hasta el de 1996 fui colaboradora del suplemento cultural del diario oficial *El Peruano*, sección que en sus inicios se llamó la *Revista*, para que después, un breve periodo, se transforma en el *Viajero*, y volver con posterioridad a su nombre original de la *Revista*. Actualmente este suplemento como tal ya no se publica.

Entonces, la propuesta de escribir artículos me llegó a través del sociólogo Fabián Vallas, director de la Sección de Política Internacional a quien le agradezco por la confianza depositada en mis capacidades intelectuales juveniles. Conocí durante dicho periodo a varios directores de la Sección Cultural e incluso llegué a coordinar la edición de un número dedicado a la etnicidad.

Lo gratificante de dicha experiencia fue la libertad de temas que pude escribir, creo es lo bello del periodismo cultural. Para este libro he seleccionado algunos de dichos artículos donde podemos establecer cuatro grandes temas: mitología, arqueología, medicina tradicional y fiestas.

En el primer apartado, basándonos en los documentos del siglo XVI-XVII, profundizamos sobre el dios andino Wiracocha como fue visto por los misioneros católicos y confrontamos sus interpretaciones con la verdadera esencia de su sacro. Otro personaje es el *Nakaq*, el degollador transformado y actualizado para sobrevivir bajo la forma de otro ser que merodea en las zonas paupérrimas de Lima conocido como el sacaojos. Mientras que en los Andes piuranos la existencia de la *chununa*, mujer pequeña que fascina a los hombres y los lleva a su mundo, está viva aún en los relatos de los campesinos huancabambinos y ayabaquinos.

Hasta nuestros días otros seres mitológicos se encuentran asociados con lugares, objetos cargados de poder, y éste es el caso de los restos arqueológicos en la serranía piurana, tema de nuestro segundo apartado: la arqueología en las provincias andinas de Piura.

Una de las ruinas más importantes son las de Aypate, construidas durante la conquista Inca (último cuarto del siglo XV); la gente cree que en dicho residen los espíritus de incas poderosos, los cuales participan hoy, junto con los espíritus de los *gentiles*, en las *mesadas* (ritos terapéuticos realizados por los especialistas de la medicina tradicional llamados *maestros-curanderos*). Los monolitos del Cheko son un magnífico ejemplo; los nativos piensan que los espíritus que residen en dichas huancas están “dormidos” por obra de un *malero* y por lo tanto su capacidad fecundante que ejercía sobre el ganado y las cosechas ha quedado en letargo.

Si bien incluimos artículos con datos netamente arqueológicos como el Templo de los Jaguares (antes de la expansión Tiahuanaco-Wari) en Huancabamba, a éste lugar recurren los *maestros curanderos* para sus ritos. Igual acontece con los cementerios *gentiles* en Ayabaca, en donde se considera que los muertos pertenecen a la comunidad y propician las lluvias y una abundante cosecha.

Uno de los datos que obtuvimos en nuestro trabajo de campo en las provincias serranas de Piura, es que los espíritus de los ancestros (entendidos como los *gentiles*, es decir los ayahuacas, la etnia autóctona de la sierra piurana, así como los espíritus de los incas), participan ya sea como “compactos” (protegiendo, asesorando a los *maestros-curanderos*) o causando enfermedades (síndromes culturales como por ejemplo la pérdida de la sombra) y ellos moran en lugares como el cerro Aypate, o en sus antiguos cementerios por lo cual, exponemos algunos de nuestros artículos al respecto en el tercer apartado: la medicina tradicional.

Por último, en el cuarto acápite, nos referimos a dos fiestas: la del agua, de carácter religioso-agrícola, realizada en la sierra central y sur, y la fiesta dedicada a la cruz que propicia la fertilidad en la actividad agropecuaria además de proteger a los pueblos.

En la gran mayoría de los temas tratados han sido documentados con crónicas de los siglos XVI-XVII.

Para la presente edición hemos agregado notas a pie de página a fin de actualizar o ampliar los datos brindados en los artículos, así como una bibliografía básica.

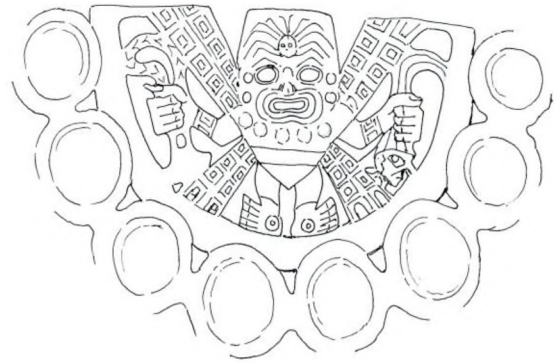
Mitología Andina

LOS DEGOLLADORES¹

Presencia constante

Feroces seres de forma diversa conviven en la mitología andina. Entre ellos destaca la imagen del “degollador”, conocido también como “Nakaq” o “Pishtaco”. Relatos orales que hasta hoy circulan entre los habitantes de los pueblos más alejados e, incluso, entre migrantes serranos en la costa, demuestran la vigencia de la creencia en dichos personajes la misma que, no obstante, se basa en su presencia real en tiempos pre-incaicos, cuando no pocos individuos tenían la misión de llevar a cabo los sacrificios humanos y animales con los que se rendía tributo a la divinidad.

Dentro de la mitología andina abundan historias sobre seres mágicos, tales como brujas, gatos endemoniados, cabezas voladoras y degolladores; este último es uno de los más conocidos. Dichas creencias a través de los tiempos, se han ido adaptando a las diferentes características de cada época, los degolladores responden a esta estructura de pensamiento: ellos atacan a los hombres –que caminan solos– con el propósito de extraerle la grasa de su cuerpo.



Sonajero de la cultura Sipán. Representando al “Nakaq”

Los degolladores reciben dos nombres en quechua: en la parte sur se les conoce como *Nakaq* y *Pishtaco*. Ambas palabras –*Nakaq* y *Pishtaco*– provienen del verbo degollar.

Para saber quién es este personaje nos tenemos que remontar al período pre-inca, en donde existen iconografías Mochicas que aluden al degollador, por otro lado están las figurillas que se encontraron en las excavaciones del Señor de Sipán. En el Incanato se encuentran algunas versiones donde aparece como un hombre que sacrifica animales para los ritos religiosos, como lo encontramos en la obra del Padre Blas Valera *Las Costumbres antiguas del Perú y la Historia de los Incas* (S. XVI)². Para José María Arguedas, este sólo degollaba a humanos para los sacrificios y no a animales: “El degollador no era un sacerdote propiamente dicho, sino un individuo diestro en el oficio de

¹ En *Revista*, suplemento cultural de *El Peruano*, Lima, miércoles 10 de junio de 1992

² “*Nacac, carniceros o degolladores de animales para el sacrificio*” (Valera 1945:31)

seccionar el cuerpo de las víctimas y dejar visibles, palpitantes aún las visceras para que el sacerdote iniciara los oficios”³.

Encontramos entonces una relación entre los degolladores y los sacrificios humanos.

Si bien desde la época de los Señoríos Locales los sacrificios humanos eran considerados como necesarios para evitar desgracias a la comunidad; al pasar los Señoríos bajo el dominio del Imperio Incaico, éste les exigió que realizaran dichos sacrificios, pero para el beneficio del estado Incaico; lo que fue mal visto por los Señores Locales, considerándolo como una forma de explotación por parte de la gente “foránea a la comunidad”. Esta forma de ver a los foráneos como explotadores, perduró en la mentalidad andina. Al llegar los españoles estos ocuparían el lugar de los Incas, tomarán el “poder” que los Incas ejercían sobre los grupos locales.

En la colonia cualquier español era para los indígenas potencialmente un degollador; como fue el caso de la orden religiosa los Bethelimitas –la única orden creada en América– quienes se encargaban de hospitales para gente pobre. La imaginación los identificó con degolladores porque se decía que usaban grasa humana en sus curaciones⁴.

El significado de la grasa humana en el pensamiento andino

La grasa humana tiene un significado socio-cultural; representa la fuerza vital de la persona. El hombre muere como resultado de la pérdida de la grasa y no por otro motivo al ser atacado por el degollador.

Él ataca por las noches en lugares solitarios: caminos, puentes, cerros; al momento de atacar a su víctima dice una oración mágica y le arroja un polvillo con el cual le produce sueño y lo deja a disposición de su atacante. Puede utilizar machete, cuchillos, hachas o incluso una aguja.

Al terminar la operación la víctima recobra el sentido y no notará más que un raspón en su cuerpo. En esto se refleja su carácter mágico no deja huella alguna. Después de días recién morirá. Una vez obtenida la grasa el degollador no la consumirá, la venderá a alguien que vive fuera de la comunidad. El uso que se atribuye a esta grasa robada ha ido variando, pero siempre está asociada a la idea que el comprador es “foráneo a la comunidad y poderoso”.

En la colonia se usaba para que las campanas suenen bien, así a través de su sonido también se expande el poder de los religiosos, pues las campanas estaban asociadas a las iglesias y por consecuencia a los sacerdotes que eran españoles.

³ Ver Arguedas 1953

⁴ Según el historiador Luis Millones, hay una relación entre el degollador y San Bartolomé en el imaginario popular andino. Morote Best en su trabajo sobre el Nakaq, recoge la noticia que en la Provincia de Paruro (Cusco); se cree que el degollador escucha misa el día de San Bartolomé, el 24 de agosto. (Morote Best 1988:161)

Posteriormente pasó a ser materia prima en la fabricación de medicamentos, la grasa se convierte en polvo y luego en pastillas y remedios.

El degollador, puede estar vestido de sacerdote, militar, comerciante, policía y últimamente se le asocia con extranjeros que trabajan para otros países. El degollador nunca será un indígena sino un mestizo o un blanco.

Al robar la grasa el degollador no cumple con los principios de reciprocidad del mundo andino, él no da nada a cambio por lo que se lleva: la fuerza de trabajo del hombre andino. Con ello establece una relación asimétrica en donde el andino es explotado.

Se afirma que una reactualización del degollador entre los migrantes que habitan en los pueblos jóvenes es el *sacaojos*⁵, un ser que ataca a los niños, robándoles sus ojos, dejándoles en la oscuridad, manteniéndoles así subordinados y explotados, al no poder acceder a la educación, lo que les permitiría salir de su condición de inferioridad.

⁵ Estudios específicos sobre los sacaojos fueron realizados por Ansión y Portacarrero

WIRACOCOA Y LOS MISIONEROS⁶

Cuando llegaron por primera vez a América, el siglo XV, los españoles se dieron de bruces con un mundo a duras penas inteligible para ellos. Para comprenderlo, optaron por asimilar lo nuevo a sus viejos esquemas mentales. Un fruto peculiar de esa operación es la figura de Wiracocha, cuya situación privilegiada de ser el dios único, creador de lo existente, sería en realidad, una cualidad añadida por los misioneros católicos que entonces libraban aquí su propia guerra religiosa.

La identificación de Wiracocha (Wiracucha/Wiraqucha) con el “dios creador andino” fue una noción difundida en el pensamiento religioso del siglo XVI, basada en un principio teológico de aquellos tiempos. Sobre todo para los sacerdotes misioneros que llegaron a las Indias, esta identificación grandemente arbitraria, se presentaba como una necesidad para la evangelización. Podríamos distinguir una corriente de interpretación respecto a la existencia de este “dios creador”. Por un lado, los religiosos que intentaron ver a Wiracocha –dios– único como parte originaria del pensamiento andino. En el convencimiento de estos santos varones los indios, por “entendimiento natural” habrían logrado identificar la existencia de un único Dios. Esta idea se apoyaba sobre el presupuesto teológico que Dios en su misericordia como “palabra germinal” (*verbum seminale*) habría puesto en el corazón de todos los hombres el recuerdo de su existencia y de su unicidad. Es indudable que el pensamiento filosófico andino, al igual que el de otras culturas de la antigüedad, llegó a la intuición de la trascendencia de un dios como causa originaria de todos los otros dioses y del universo, sin, por eso, negar la existencia de los muchos dioses y sin que, por eso mismo, podamos hablar de un “monoteísmo” en el sentido bíblico.

En esta primera línea, de la intuición de la unicidad de Dios, encontramos a Bartolomé de Las Casas, el piloto-astrólogo Sarmiento de Gamboa, Cristóbal de Molina, del Cusco, los mestizos Pachacuti Yamqui y Guamán Poma y el agustino Antonio de la Calancha. Este último en la *Crónica moralizada de la provincia del Perú del orden de San Agustín* (1653). Afirma incluso que el apóstol Santo Tomás estuvo por tierras americanas en épocas iniciales y que los indios “tuvieron principio católico y por ministro evangélico y después la sucesión de los años y la cizaña del demonio la ensuciase”.

⁶ En *Revista*, suplemento cultural de *El Peruano*, Lima, lunes 7 de febrero de 1994

Junto con Calancha, Pachacuti Yamqui (1613) se pregunta si no será Tonapa/Tunpapa Wiracocha el apóstol Santo Tomás. Frente a ellos hubo otro cronista como Pedro Cieza de León (1553) que se mostraron escépticos respecto a la presencia de un apóstol en el Nuevo Mundo.

La segunda línea es la encabezada por el virrey Francisco de Toledo, quien justificaba la conquista española por la barbarie e ignorancia espiritual de los indios, Juan de Betanzos y el corregidor Polo de Ondegardo se cuentan entre muchos seguidores de esta corriente.

La primera versión del mito

La Suma y Narración de los Incas (1551) del historiador Juan de Betanzos, es la versión más antigua que tenemos del mito de Wiracocha. En él se distingue una primera época en que Wiracocha hace cielo, tierra y una generación primigenia de hombres que vivían en la oscuridad, Otra segunda época en que Wiracocha sale de la laguna hace sol, luna y estrellas y castiga a la gente de la primera era, transformándola en piedra. Forma luego, a partir de las piedras, los modelos o arquetipos de la humanidad.

“... y que las hubiese acabado de hacer mandó a toda su gente que se partiesen todos los que él allí consiguió tenía dejando sólo dos en su compañía, a los cuales dijo que mirasen aquellos bultos y los nombres que les había dado a cada género de aquellos, señalándoles y diciéndoles estos se llamarán los tales y saldrán de tal fuente en tal provincia y poblarán en ella y allí serán aumentados y estos otros saldrán de tal cueva y se nombrarán los fulanos y poblarán en tal parte y hechos de piedra así han de salir de las fuentes, ríos y cuevas y cerros en las provincias...”.

Así los dos Wiracochas se van uno al Condesuyo (Costa) y el otro al Antisuyo (Selva) mientras Wiracocha mismo va por los Andes, llamando a la gente de sus lugares de origen (en quechua *paqariskas*) . Wiracocha llegaría a una provincia llamada Cacha que es de los indios cañas que quisieron agredir al dios pero éste los castigó con una lluvia del fuego.

Otro dato importante en esta fuente es la descripción del dios:

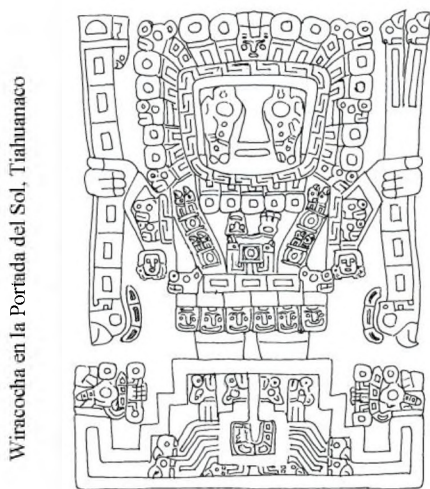
“Dijéronme era un hombre alto de cuerpo y que tenía una vestidura blanca que le daba hasta los tubillos (tobillos) y que esta vestidura traía ceñida en que traía el cabello corto y una corona hecha en la cabeza a manera de sacerdote y que andaba destocado y que traía en las manos cierta cosa que a ellos les parece el día de hoy como estos brevarios que los sacerdotes traen en las manos”.

Anello Oliva (último cuarto siglo XVI) describe este dios con barba, de pelo crespo, ojos azules, regular estatura, vestido con una camisa blanca y un manto rojo. Venía del mar y predicaba a las gentes de la Costa que no adorasen al Sol o a otras cosas sino que adorasen e hicieran sacrificios sólo a Pachacámac el omnipotente.

Por último Betanzos narra cómo desaparece Wiracocha: “...y cómo llegase a la provincia de Puerto viejo se juntó allí con los suyos que antes él enviara en la manera ya dicha donde se metió por el mar juntamente con ellos por donde dicen que andaba él y los suyos por el agua así como si anduviera por tierra”.

Los rostros de Wiracocha

Bartolomé de Las Casas habla de un hijo de Condecibiracocha quien era malo, y que se llamaba Taguapicaviracocha, el cual deshacía todo lo que su padre creaba. En *Las Antiguas gentes del Perú* de Las Casas también se cuenta de Tito Yupanqui, quien después sería Pachacutec, el cual averiguó sobre los distintos cultos que habían en sus territorios y concluyó que eran de poco valor. Sin embargo, aunque los pobladores continuasen con ellos imponiéndoles el culto y la adoración a un dios poderoso, Wiracocha, cuya manifestación mayor era el Sol. Así apareció en el panteón estatal inca Wiracocha que en sus comienzos era un héroe cultural de los Collas. Se convirtió así en el dios más importante junto con las dos deidades uranias *Inti Punchau* (el sol) y *Chuqui Illa* (el trueno-rayo).



Al igual que Las Casas, Sarmiento de Gamboa (1574) incluye un personaje que es desobediente pero lo presenta como sirviente. Al tener este personaje –hijo o sirviente– la función principal de deshacer lo que hace Contici Wiracocha, presenta las características del bribón divino. Este arquetipo de personaje mítico que encontramos en las culturas amerindias, estudiado por Radin –Juno– Kerenyi, también está presente en las antiguas culturas europeas, como por ejemplo en la germánica en la figura de Loki.

Además, Sarmiento de Gamboa, al hablar de la primera generación de hombres que fueron creados, dice que se trataba de gigantes que después fueron deshechos por Wiracocha, quien, considerando inconveniente su tamaño, los transformó en piedras.

En la obra de Cristóbal de Molina, *Fábulas y ritos de los Incas* (1574) se habla más bien de dos hijos de Wiracocha al cual también llama Tesci Wiracocha. Wiracocha Pachayachachic. Este dios hace los arquetipos de los humanos plasmándolos en barro y también los arquetipos de las aves

y de todos los animales, Wiracocha, el Hacedor y sus hijos no nacen de ninguna mujer: ellos era inmutables y tampoco tenían fin.

El jesuita Joseph de Acosta (1590), en su *Historia natural y moral de las Indias*, afirma que se llamó Wiracocha a los españoles, creyendo que eran hijos del cielo.

Una de las versiones más hermosas es la de Francisco de Ávila, que la recogió en Huarochiri a comienzos del siglo XVII. El mito de Cuniraya Wiracocha presenta los amores del dios con mortales y con una mujer. El dios la engaña transformándose en pájaro e introduciendo su semen en un fruto que ella comió, quedando así embarazada. Aquí se presenta al dios también en su disfraz de hombre viejo, harapiento, para encubrir su verdadera personalidad y poner a prueba los hombres. Aún hoy existe en los Andes esta creencia de que Wiracocha se manifiesta a través de un anciano y que aquel que no lo auxilie será castigado.

Una sobredimensión cristiana

Las fuentes exageran las funciones originarias del demiurgo andino Wiracocha-Pachayachachi prestándole atributos del dios bíblico que es creador, misericordioso, garante del orden moral. Para entender a Wiracocha dentro de una perspectiva andina hay que verlo en su relación funcional con su antagonista Taguapica, el Trickster, que representa la fuerza destructora y necesaria del caos, la negación de la ética y de la misma posibilidad de la existencia de una sociedad humana. En las culturas tradicionales el Trickster refuerza, a través de la absurdidad de su personaje, la validez de las normas. Desde luego, exagerando el rol positivo de Wiracocha se exagera también el rol negativo de su antagonista que llega a asumir características diabólicas. Identificar el “sacro” como poder positivo y salvífico es una característica cristiana, mientras que el sacro andino es ambivalente, positivo y negativo, bueno y malo a la vez, como todo sacro arcaico.

UNA NINFA EN LOS ANDES⁷

La Chununa: el encanto de las soledades

Dentro del universo mítico de los Andes norteños tenemos entidades espirituales que pueden ser benéficas, protectoras o maléficas. Se les considera causantes de disturbios físicos, enfermedades; acusándoselas de la pérdida de la “sombra” (vitalidad, inteligencia y personalidad) de los hombres. Sin embargo, un caso singular es el de la chununa un “encanto” en forma de mujer pequeña y muy hermosa, cuya descripción es cercana a la de las ninfas griegas.

La *chununa* es una entidad mítica no humana, un “encanto”: un espíritu autóctono, al cual se le relaciona con las actividades cotidianas como son el pastoreo y las largas caminatas por zonas solitarias.

Este “encanto” se presenta en forma de una mujer pequeña, por lo general rubia y de ojos claros y resplandecientes; que canta cerca de las lagunas, en cuyas aguas se baña en las noches de plenilunio y en lugares solitarios, atrayendo con su melodía arcana que tiene el poder de “raptar” a hombres de diferentes edades, si no evitan su mirada y no se encomiendan a Dios; con su canto y mirada la *chununa* encanta al hombre, lo lleva al bosque y ahí lo abandona. Los lugares en que aparece la *chununa* son zonas de puna (más de 2 000 metros sobre el nivel del mar).

Su antigüedad

Encontramos referencias sobre seres míticos en las crónicas de Guamán Poma y Santa Cruz Pachakuti, ambos refieren a los *hapiñuños*, espíritus ancestrales (*ñuñu*, significa espíritu).

El nombre de *chununa* derivaría de *chunneq/chunniq*, es decir: que vive en las soledades.

Se puede deducir que su antigüedad se remonta a la época de la conquista incaica, cuando se impuso el quechua en la zona norte, cuya base idiomática está en la zona de Palta.

⁷ En *Revista*, suplemento cultural de *El Peruano*, Lima, lunes 8 de febrero de 1993

Relaciones míticas

Aparecen elementos dentro de la estructura de este mito que se repiten en todas las versiones recogidas en Cerro Negro, San Juan de Cachiaco y Huancabamba, por Mario Polia⁸, hasta el año de 1988; y en Zapalache, en el presente año, por Mario Polia y Fabiola Chávez. Una de las versiones más completas nos la proporcionó el maestro curandero Adrián Meléndez (San Juan de Cachiaco, Ayabaca). “*La chununa es una linda niña, es una mujer pequeñita de cabellos rubios, que deslumbra al mirarla. Cuando yo era muchacho la he visto a las seis de la mañana, con la cabellera suelta en el agua y cuando me vio se echó a la laguna como un pato haciéndola borbotear. Era la laguna Paraje Grande. La chununa tiene ojos azules, casi verdes, y canta muy dulcemente en lo que le piden. Lloro como una niña. Llama a los hombres a lugares aislado en el bosque, los perturba, malogra su cerebro y, entonces, éstos ya no están en su poder, en su ser y en su verdad*”.

En el distrito de Zapalache, la gente cuenta que la *chununa* “tiene el atrevimiento de acercarse

Este mismo maestro contó que la *chununa* lo guió en la visión de sus hierbas, lo llevó a los jardines encantado de la cordillera, donde florecen todas las plantas medicinales del Ande, y cuyo genio tutelar es un inca rey, con sus armas e insignias. En la misma zona las personas que no tiene “visión o virtud de ver” con las hierbas, sólo ven soldados de roca y vientos.



Baño ritual de un paciente en la laguna
La Cebada (Ayabaca)

tanto a las casas, que deja huella de su paso orinándose en las entradas de la casa”. Una forma conocida de neutralizar el efecto mágico de la *chununa* es echar ají en la orina.

Según los hombres de Cerro Negro, los “encantados” por la *chununa* se olvidan de la lengua y de todas las costumbres culturales: andan desnudos, comen raíces, no saben cómo encender el fuego (rasgo básico en el proceso de culturización), adquieren la capacidad de hablar con animales y plantas, el hombre se vuelve inmortal y no envejece, se convierte en el vigilante de los lugares sagrados y de los tesoros de las entidades ancestrales, todo lo cual es prohibido e inasequible a cualquier otro hombre.

⁸ Antropólogo y arqueólogo italiano que ha realizado investigaciones en las dos provincias serranas de Piura (Ayabaca y Huancabamba) desde la década de los 70

Estas dos últimas características son elementos que aparecen también en las estructuras de los mitos europeos sobre hadas: el hombre adquiere inmortalidad, vive hasta que el mundo vive, y puede comunicarse con animales y plantas.

El “encanto” andino, la *chumuna*, tiene la facultad de ayudar a los que logran controlar a esa fuerza espiritual que ella ejerce, o si ella domina les hace perder la capacidad de hablar con los humanos y los tiene a su servicio.

Aquellos que resisten obtiene el don de moverse en ambos mundos: el mítico y el actual, convirtiéndose en un nexo entre el aspecto visible y el invisible de la realidad.

Cuatro son los elementos estructurales asociados a esta creencia mítica: lugares despoblados de las alturas, la noche el agua y la luna (asociada a la mujer). Relaciones míticas que están presentes en todas las versiones recogidas.

Vista de una de las lagunas sagradas de Huancabamba



La pérdida de la “sombra”

La persona que ha sido “encantada” posee todos los síntomas característicos del susto (o espanto): pérdida de la memoria, depresiones profundas, falta de sueño, un fuerte deseo de volver a ver a la *chumuna* e irse de su casa tras ella, pérdida de la personalidad, irascibilidad, adelgazamiento.

La dinámica del susto puede resumirse en: un fuerte trauma psíquico, lo cual interrumpe el estado normal del control de la conciencia de la persona, debido a esta alteración psíquica la “sombra” se separa del cuerpo, y son las entidades míticas las que se apoderan de la sombra de ella en el lugar donde el susto se produjo –aparición de la *chumuna*– y se cura es mediante “chupadas”, “limpias” y “llamada de sombra”; llevadas a cabo por el maestro curandero.

La ceremonia mágico-terapéutica de la “llamada de sombra” es la más frecuente en este caso de pérdida de sombra. Se trata de un conjunto de ritos que tiene la finalidad de reponer la sombra (o ánima) en el cuerpo del cual ha sido separada como consecuencia de una impresión violenta.

El maestro curandero hace el diagnóstico y “rastreo” (seguimiento) por medio del *Sanpedro* o la *Misha*, para averiguar el lugar donde el susto se produjo, en el caso de que el paciente no lo recuerde; y, a la vez “ve” qué entidad es la responsable de la captura de la sombra; luego, hará una “citación” (convocación) en voz alta diciendo el nombre de la persona en el lugar donde se produjo el susto, hará ofrendas a este “encanto”, para que deje ir a la sombra capturada, cuando ésta regrese

el maestro curandero, mediante una prenda de vestir del paciente, la fijará haciéndola reintroducirse en el cuerpo de dicho hombre.

La *chumuna* forma parte de un universo mítico, que es “vivo”, para las personas que habitan en los Andes, conviven con ellos, tiene su propio espacio de acción; no son vistas como algo extraordinario en el sentido de fuera de sus prácticas diarias no como supersticiones; se trata más bien de elementos culturales que han perdurado; al igual que las huacas y ruinas arqueológicas, las cuales, muchas de ellas, tiene cultos actuales; los seres míticos: espíritus, duendes, aires, son respetados y, en ciertos casos, incluso temidos.

Arqueología en Huancabamba y Ayabaca (Piura)

DIOSES DORMIDOS⁹

Monolitos del Cheko, en Piura

Rodeado por pequeñas comunidades, en una zona aislada cerca de la frontera con Ecuador se halla un asombroso centro arqueológico megalítico, cuyos orígenes se remontan a la aurora de la civilización andina, probablemente antes que apareciera la agricultura, o cuando ésta se encontraba en sus primeros intentos. El centro se encuentra en la provincia de Ayabaca y pertenece a la comunidad campesina del Cheko, Chocán, zona de ganaderos y agricultores en donde las actividades cotidianas se desarrollan aún bajo la mirada de los dioses ancestrales que moran en estas grandes piedras y en el cerro Coyona.

Piedras y eternidad andina

A los grandes monolitos, y a las piedras sagradas de tamaño más reducido en quechua se le da el nombre de huancas, esculpidas, o en su forma natural, estas piedras han sido puestas por los hombres para su veneración, o por tiempo inmemoriales veneradas en el lugar donde fueron encontradas. Las huancas indican que el lugar posee un alto prestigio religioso: allí se desarrollaron acontecimientos – históricos o míticos– relevantes para la vida y la memoria de la comunidad. Muchas veces los mitos originarios se han perdido, pero, a pesar de todo, las piedras son todavía objeto de culto en muchos lugares de la Sierra.

En los escritores españoles de los siglos XVI-XVII encontramos a menudo mención de las huancas que los extirpadores de idolatrías destruyeron en su mayoría. Algunas de ellas, no habiendo sido trabajadas por el hombre, encubiertas por el silencio de los naturales, pasaron desapercibidos. Los sacerdotes de aquellos tiempos no dejaron de extrañarse por la necia veneración a estas “piedras brutas”, no entendiendo que para el hombre andino aquellas piedras no eran otra cosa sino el soporte visible, el “cuerpo” de los espíritus que moraban en ellas.

Remontándonos a los orígenes del Tahuantinsuyo, en el mito Manco Cápac se transforma en una piedra sagrada “alta tres pies”, como dice Sarmiento de Gamboa, objeto de veneración en cuanto,

⁹ En *Viajero*, suplemento cultural de *El Peruano*, Lima, miércoles 29 de setiembre de 1993

como todas las huancas, representaba el “doble mineral” del antepasado, era signo sagrado de la identidad espiritual e histórica de la casta inca. Era mito hecho piedra. En los Andes la transformación en piedra no representó nunca un castigo pues muchos de los héroes culturales acaban su vida transformándose en piedra. Esta mutación equivale al pasaje de lo orgánico perecedero y mutable al inorgánico estable, duradero y fijo, animado por la presencia de la entidad mítica (héroe, espíritu tutelar, dios) que en ella vive y desde ella actúa. Sustraído en esa forma a la muerte, el héroe permanece entre los hombres para siempre jamás.

Jerarquía de prestigio

Las huancas son una de las tantas categorías de huacas pero dentro de la misma categoría también hay distinciones. La huanca *markayoc*, es la piedra sagrada que cuida el territorio del ayllu, o clan. La raíz *-yoc-* significa “el que tiene a cargo algo, o se ocupa de cuidar algo”. Estas piedras son los mismos ancestros del ayllu que se reconoce como tal porque las varias familias que lo componen tienen antepasados comunes (reales o míticos) sin necesariamente tener lazos de parentesco sanguíneo. En este caso las huancas representan las *pakarisqas*: los lugares donde los antepasados, después de haber guiado los primeros moradores al lugar escogido, se transformaron en piedra. Es notorio que el “creador andino”. Como Wiracocha¹⁰, forma los primeros hombres a partir de las piedras en las que injerta el principio espiritual.

Esta clase de huancas eran normalmente revestidas con trajes y atuendos propios del ayllu y recibían ofrendas y sacrificios.

La huanca *chacrayoc* es la cuidadora de las chacras, encargada de alejar las plagas y la sequía y de velar por la fertilidad. Avendaño (1649) en su quinto sermón cuenta de las piedras *ttoccanca* paradas en las cumbres de los cerros en una plazuela. A estas piedras escupían los caminantes para que no les faltase el agua. A las huancas más importantes acudían en ocasión de las fiestas anuales, varios ayllus que, a pesar de ocupar territorios distintos reconocían ancestros comunes. En esta perspectiva las piedras sagradas juegan un rol de centros religiosos que garantizan la cohesión social.

¹⁰ Confrontar el artículo sobre Wiracocha en la página 15

Las huancas del Cheko, su descubrimiento, sus mitos

En 1991, en sus exploraciones de la sierra de Piura, el arqueólogo Mario Polia, del *Centro di Studi e Ricerche Ligabue* de Venecia, encontró en el territorio de la comunidad campesina del Cheko, Chocán, en la provincia de Ayabaca, un centro ceremonial cuyo culto se desarrollaba alrededor de un grupo de grandes huancas clavadas en las cuevas de un cerro. Se trata del más importante complejo de este tipo conocido en los andes piuranos. El precedente ha sido descubierto por el mismo arqueólogo en la zona de Sicches, Oxaguayes, siempre en la provincia de Ayabaca, en la cumbre del cerro *Coyona*.

El grupo de monolitos del Cheko, más de cien, se divide en dos grupos: uno ubicado hacia el norte y otro hacia el sur. En ambos grupos destaca la figura de un monolito más grande de los otros (cuatro metros de altura aproximadamente) que representa el “eje” o centro religioso del conjunto al que pertenece. Es significativo el hecho que al grupo septentrional de huancas, ubicado más arriba en las cuevas del cerro, corresponda el monolito más grandes que ha sido cortado, ajustando la forma



Vista de los monolitos de Cheko

natural de la piedra, para representar un falo mientras que el monolito, puesto más abajo, el más alto del conjunto meridional, es interpretado por los campesinos como de sexo femenino. A la huanca masculina está asociado un espíritu animal, un toro, que representa la función mágica fecundante de esta piedra y a la huanca femenina el espíritu de una “reina”.

Esta división entre alto-masculino-dirección norte y bajo-femenino-dirección sur es típica de todo el mundo andino y debe ser muy arcaica pues pertenece a las estructuras culturales del pensamiento indígena no sólo del Perú sino de gran parte de las Américas. A ambas huancas, en la actual comunidad campesina del Cheko; se atribuye una función fecundante y protectora del ganado que pasta en el cerro. El espíritu o “encanto toro” fecunda a las vacas y ambas deidades las protegen contra las plagas, los pumas y los robos.

Los monolitos menores más pequeños miden alrededor de un metro de altura. Varios de ellos han sido aprovechados en la construcción del muro del actual cementerio y se encuentran a la vista incrustados en la pared. Las formas de los monolitos son variadas: “a guitarra” (asociados principalmente al grupo del sur, o “femenino”), poligonales, alargados, ovoidales, a “picota”.

En el medio de los dos grupos existe una cancha marcada por piedras hincadas en el terreno. Trátase sin duda de un área ceremonial. Hacia el sur, asociado con el grupo meridional, existe un

montículo en parte artificial, con piedras de apuntalamiento en su parte superior, de forma redondeada, que sugiere un uso cultural muy arcaico, precedente aún el uso de los templos en plataformas superpuestas o “pirámides. También en el otro centro megalítico de Sicches, descubierto por Polia, existe un montículo artificial.

Otra coincidencia no casual es que ambos cerros, el de Sicches y el del Cheko se llaman *Coyonal/Collona* nombre que, en quechua, indica una hoquedad subterránea usada como almacén de granos. La raíz *-gollo-* expresa la idea de “ocultar”. Y en ambos sitios sobreviven mitos que hablan de la existencia de un mundo escondido donde viven las deidades ancestrales que aseguran la cosecha. Polia ha recogido en el Cheko los mitos (publicados en *Perú Indígena* de 1991). Las grandes piedras del Cheko han sido “dañadas” por envidia en tiempos recientes, adormecidas por un brujo con humo de ají y ajos, para que se vuelvan inactivas. Sin embargo, el envidioso, perteneciente a otra comunidad, logró a medias el resultado de sus hechizos pues no pudo aprovechar para su comunidad la virtud protectora y fecundante de las mismas: *“se quedó igualito sin nada”*. Desde tiempos inmemorables las huancas protegían y favorecían la cría del ganado y la abundancia de la cosecha, eran las huancas *markayoq* de la comunidad.

Para volver a activar las piedras que duermen hay que solicitar la intervención de un maestro de fama reconocida y toda la comunidad debe contribuir a los gastos de las muchas ofrendas necesarias pues, sin el sacrificio personal de todos, los dioses adormecidos no volverán a cobrar su poder. En las noches de diciembre los viejos subían al cerro para escuchar lo que ocurría en el subsuelo, en la morada del espíritu y oían el ruido del maíz y de las arvejas que el espíritu vaciaba en sus “zurrone”. De la intensidad del ruido pronosticaban buena o mala cosecha. En las noches de Viernes Santo la puerta del mundo encantado de abajo se abre y se entreven rebaños y riquezas pero nadie puede entrar sin quedarse encantado. Del espíritu dicen que es “un viejo sombrero”, sotana larga, como de cura, que aparece de noche: *“pero por estos tiempos ya es raro que se vea”*.

EL ÚLTIMO SUEÑO INCA¹¹

La ciudad de Aypate

Aypate, o Aya pata, “Terraza de los muertos” es el testimonio arquitectónico de la sangrienta conquista inca de la ciudad gentil de Ayabaca o Aya huaca, es decir, “Adoratorio de los muertos”. Vuelto a la luz en 1971 este magnífico complejo que data del último cuarto del siglo XV necesita ahora de la protección que lo salve de la destrucción humana y natural.

Los trabajos arqueológicos en nuestra serranía norteña, que datan de hace más de veinte años, han sido poco difundidos. Son relativamente pocas las personas, además de los estudiosos y los vecinos del lugar, que conocen la existencia de estos monumentales complejos arquitectónicos que se encuentran en la sierra de Piura.

En las provincias de Huancabamba y Ayabaca se están descubriendo ruinas importantes para la historia del país.

A unas ocho horas de marcha desde la ciudad de Ayabaca, y poco más de dos en carro y una a pie, se encuentra el cerro de Aypate, en donde en 1971 el arqueólogo italiano Mario Polia Meconi sacó de nuevo a luz las construcciones incaicas que pertenecen al último cuarto del siglo XV.

Las fuentes escritas

En las crónicas existen referencias de la conquista incaica de las provincias de Ayabaca y Huancabamba. Los que tiene más datos de este hecho son los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso de la Vega, quien obtuvo informaciones directa de los *quipucamayoc* imperiales en el Cusco sobre la conquista del gran Túpac Yupanqui en su paso por esas tierras.

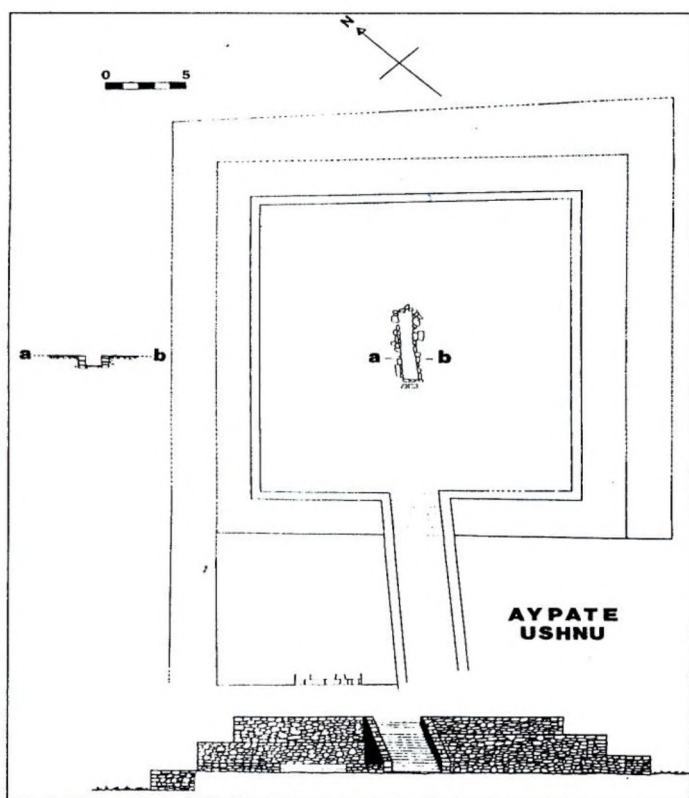
Otras fuentes importantes son: Pedro Cieza de León (1553), en su *Crónica del Perú*: “Digo que yendo por el propio camino real de la sierra se llega las provincias de Calva y Ayabaca”. Esta afirmación es fundamental porque pone Ayabaca como punto de paso dentro del camino real *capac ñan* el cual unía la ciudad sagrada del Cusco con Quito.

En los escritos del Anónimo jesuita, probablemente el jesuita Blas Valera. Se mencionan a los cuatro “pontífices” *villac humu*, que presidían cada uno de los suyus del imperio. El pontífice del Chinchasuyu, según esta fuente residía en Ayabaca (Ayahuaca-Ayabaca).

¹¹ En *Viajero*, suplemento cultural de *El Peruano*, Lima miércoles 1 de setiembre de 1993

Esta noticia, brindada sólo por esta fuente, es de gran importancia pues la Ayabaca del siglo XV-XVI ocupaba la misma área geográfica del Cerro de Aypate.

En la relación de los tambos que presenta Phelipe Guamán Poma de Ayala (1615) en su *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, menciona el tambo imperial de Ayabaca, es decir las propias construcciones que existen en el cerro de Aypate.



Complejo B

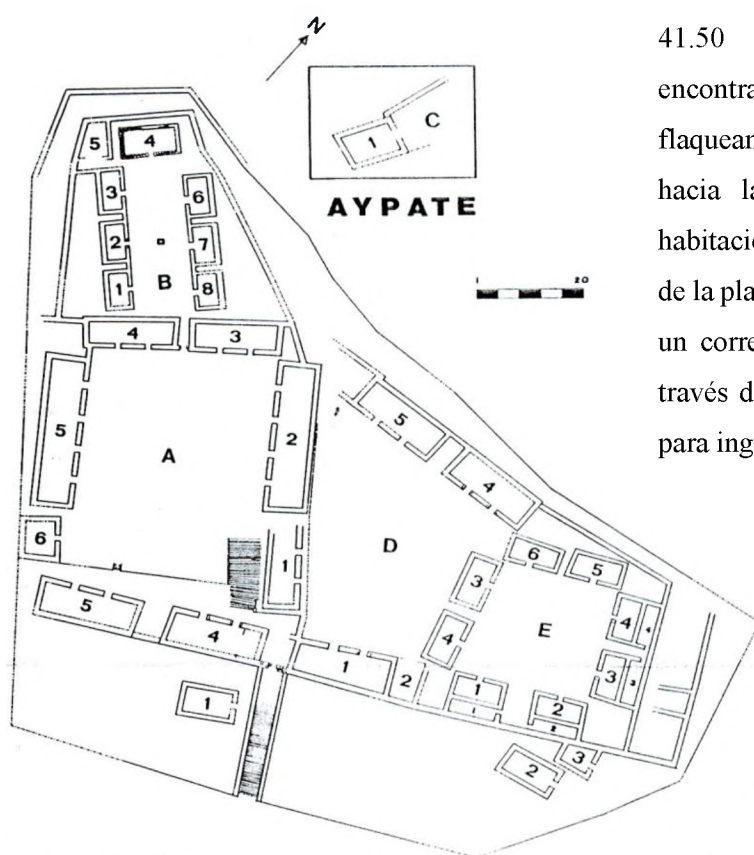
La ciudad de Ayabaca, de la que hablan todos estos cronistas, no es la actual –dado que hubo un desplazamiento, de la misma– sino es un pequeño poblado, conocido hoy con el nombre de Ayabaca la Vieja, cuyas ruinas se hallan en las alderas del cerro de Ayapate. La etimología del nombre puede explicarse como *aya huaca*, es decir, en quechua, “adoratorio de los muertos” y Aypate como *aya pata*, o sea “terrazza de los muertos”. Quizá el nombre remonta al recuerdo de las sangrientas luchas de resistencias de los lugareños a las tropas del Inca.

Los españoles de la época de la conquista no llegaron nunca a ver el viejo centro de Aypate. ¿Qué ocurrió entonces con ello? Se sabe que los naturales estaban en constantes rebeliones contra el gobierno central del Cusco, al parecer en una de ellas quemaron las construcciones incaicas. Esto ocurrió probablemente en el interreino entre Túpac Yupanqui y Huayna Cápac, o en las guerras entre Huáscar y Atahualpa, como consta por las evidencias encontradas en las excavaciones llevadas a cabo por el arqueólogo mencionado.

La ciudadela

En 1971, Polia, siguiendo las pistas de las fuentes españolas y los datos proporcionado por los campesinos (cuentos, leyendas, etc.) viajó al sitio y comprobó la existencia de complejos arquitectónicos en estilo cusqueño, sillar paralelo, y procedió a talar la vegetación que encubría el complejo principal bautizado como la Ciudadela. Se obtuvo entonces el primer reconocimiento científico, arqueológico y topográfico del sitio y su difusión en el ámbito académico.

Las ruinas se encuentran a una altura de casi 3 000 metros. Para ingresar a ellas se asciende por una escalera de piedras hasta llegar a una puerta de forma trapezoidal, de granito rosado, cuyos bloques que la enmarcan están hermosamente labrados. Tras esta puerta aparece otra escalera de 42 gradas, que sube hasta el nivel de la plaza del primero de los cinco complejos (ver gráfico complejos: A, B, C, D y E).



Aypate: la ciudadela Complejo A, B, C, D, E

En esta primera plaza, (51.50 x 41.50 metros) del complejo “A”, encontramos seis habitaciones que la flaquean. El número de puertas que dan hacia la plaza de cada una de estas habitaciones varía entre 1, 2 y 4. Al fondo de la plaza, entre dos habitaciones, aparece un corredor el cual es el único acceso a través de otra puerta labrada, hoy caída, para ingresar al siguiente complejo.

El complejo “B” también tiene una plaza (12 x 34 metros). Al igual que la primera, también tiene cuartos con varias puertas pero uno de ellos, al fondo, presenta paredes bellamente labradas en piedras rosadas. Al centro de esta plaza

ceremonial existe un pozo de ofrendas (*utku*) de unos cuarenta centímetros, el cual constituye el “ombligo” (*puputi*) de toda la Ciudadela. En este pozo se vaciaban las ofrendas para que se perdieran en el gremio de la Pachamama.

A espaldas de este complejo se encuentra el complejo “C” que está fuera del área ocupada por los otros conjuntos. Sólo tiene un cuarto, probablemente ocupado por los centinelas, como ocurre en la mayoría de los asentamientos incaicos.

El complejo “D” presenta una plaza de forma trapezoidal que mide 57.40 lado occidental x 36 lado oriental x 23.60 lado meridional x 50 metros lado septentrional, ubicado al noreste del primer complejo. Su lado occidental está conformado por las espaldas de los cuartos del primer complejo.

El último complejo, el “E”, está ubicado al este del primero y posee una plaza casi cuadrada de 26 x 27 x 23.40 metros, rodeada por seis cuartos, dos en cada lado. Entre los cuartos y la muralla exterior de la fortificación, se encuentran dos pasadizos de 2.40 metros cada uno, que probablemente estaban destinados a la defensa de los muros. Es probable que cada una de las plazas alojase a personajes que desarrollaban diferentes funciones, como son los sacerdotes, los soldados, los artesanos, etc.

El mirador

Desde la Ciudadela partía un camino que subía hasta la cumbre del cerro donde existen restos de una terraza bordeada por paredes de contención que delimitan un mirador. Hacia el occidente se divisa el valle de Cujaca y de Olleros y tras una cadena de cerros se vislumbra Ayabaca. En otras direcciones se ven las cumbres de los cerros conocido como Granadillo y Balcón, donde existen necrópolis y ruinas.

La pirámide

Un templo se forma de pirámides escalonada de doble cuerpo sobrepuesto, se levanta unos 108 metros hacia el sureste de la Ciudadela. En la parte frontal hay una rampa central de unos 15 metros de largo que sube a la terraza superior en la cual existe otro *utku* con una profundidad de 85 centímetros.

Entre este templo y la ciudadela se encuentran pequeños cuartos dispuestos en hilera.

La estructura arquitectónica de esta pirámide hace suponer que se trataría de un templo inca que ha sido edificado sobre otro templo dedicado a una divinidad local los Ayahuacas. Era costumbre de los incas, que al conquistar un pueblo, también sometiesen sus cultos locales al culto oficial del estado, o sea el de *Inti Punchau*, el padre mítico de los soberanos incas.

Evidencias de esta práctica en el norte del país las encontramos en la vecina provincia de Huancabamba donde también hay restos arqueológicos de templos incas sobrepuestos a los locales, como es el caso del Templo de los Jaguares que el mismo arqueólogo italiano está excavando desde 1989¹².

La extensión de los complejos de Aypate abarca, en su totalidad, más de cien hectáreas. Lo que se ha puesto al descubierto ocupa aproximadamente una hectárea.

Otros vestigios a lo largo del camino real

Prosiguiendo por el camino real, que cruza la plaza de Aypate, se llega al valle del Chulucanitas-La Quinoa (Huancabamba) donde se hallaron restos de una hermosa pirámide en piedras labradas, casi totalmente destruida por huaqueros, y un elegante “baño”, o fuente, también en piedras labradas, que hoy ha sido totalmente destruido de pura escuela cusqueña. En la proximidad existe una gran roca labrada por la erosión, llamada erróneamente “baño del inga” por los lugareños, objeto del culto y ceremonias. Trátase, con toda evidencia, del emplazamiento de la antigua ciudad de Caxas (Cajas) vista por Francisco de Xérez cuando Pizarro se encontraba aún en Cajamarca.

¹² Véase el artículo “El templo de los jaguares”, página 36

EL TEMPLO DE LOS JAGUARES¹³

Una construcción de los “Huancabamba”

Las construcciones andinas del norte peruano han sido poco estudiadas en comparación a las del sur. Tal es el caso del Templo de los Jaguares, ubicado en el valle de los incas, caserío de Mitupampa, distrito de Sondorillo, en Huancabamba (Piura).

Allí existe una secuencia de templos, con la particularidad que cada uno ha ido creciendo en tamaño a través de los siglos, incorporando al templo que lo precedió.

Su antigüedad se remonta desde antes de la expansión Tiahuanaco-Wari hasta la época inca siendo hasta hoy considerado como sitio sagrado; por lo que se trata de una “huaca viva”: los campesinas de la zona realizan allí ritos para pedir lluvias, salud y suerte.

Los trabajos de excavación han sido realizados a través de un convenio italo-peruano entre el Centro di Studi e Ricerche Ligabue de Venecia y el Museo Nacional de Antropología y Arqueología de Lima. El director del proyecto fue el arqueólogo italiano Mario Polia y contó con la participación de los arqueólogos nacionales. Dante Casaretto y Lucy Linares. Su ejecución se realizó desde 1988 hasta agosto del presente año.

Fuentes históricas

Se encuentran referencias de la importancia religiosa de Huancabamba en las crónicas de los españoles: Pedro Cieza de León, el cual en su *Crónica del Perú* habla “*de una comarca de estas regiones venían a adorar a este templo y a ofrecer sus dones, las mujeres vírgenes y el ministro que en él estaban...tributos de todas las provincias traían...*”.

Es Garcilaso de la Vega en *Los Comentarios Reales* quien da datos más exactos de las costumbres religiosas de los naturales de Huacapampa: “*En su religión fueron tan bestiales o más que en su vida moral, adoraban muchos dioses cada nación, cada capitanía o cuadrilla, y cada casa tenía lo suyo; unos adoraban animales, otros aves, otros yerbas y plantas, otros cerros, fuentes y ríos*”.

¹³ En *Revista*, suplemento cultural de *El Peruano*, Lima, miércoles 4 de noviembre de 1992

Garcilaso añade que *“los nativos de estos lugares se comían entre ellos y que fue el inca Yupanqui quien prohibió el culto a sus ancestros e impuso el culto al sol”*.

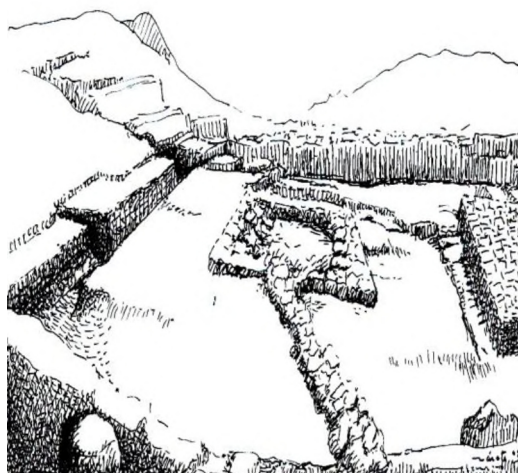
Los templos

El primer reconocimiento del sitio fue en 1988, y al año siguiente se iniciaron las excavaciones del templo.

La primera fase de la excavación consistió en liberar del humus y la vegetación las estructuras arquitectónicas de un templo de doble plataforma sobrepuestas con escalera, que formaba una terraza de la época inca. En la parte meridional de esta terraza se halló un altar que tenía esculpido en roca natural un jaguar, un felino; el cual no tenía nada que ver con el templo que lo rodeaba; desde el punto de vista estilístico, el felino no pertenecía a la época inca.

Las excavaciones empezaron poniendo a luz lo más reciente: la arquitectura inca, pero con la incógnita sobre la datación del felino. Profundizando en la excavación se pasó a otro templo de la época de la expansión Tiahuanaco-Wari y debajo de él se encontraron una secuencia de dos templos anteriores: uno más pequeño incluido en otro más grande.

El templo más antiguo y pequeño (T1) mide 7.50 x 8 metros. Tenía forma paralelepípeda; las paredes se presentan enlucidas de blanco, la rampa de subida está ubicada hacia el norte y consta de tres gradones sobrepuestos formando el signo sagrado del triple escalón andino. Este primer templo había sido construido alrededor de una gran roca natural en cuya parte superior habían sido tallados dos altares con felinos (al parecer jaguares o pumas).



Templo Tiahuanaco Wari

Aquí se encontró la antigüedad del felino encontrado en la primera parte de la excavación: era de una época antiquísima y se había mantenido a través de los templos como altar principal hasta que en el periodo inca fue sepultado. ¿Cuál es la época de este templo? No se han encontrado carbones ni restos orgánicos, ni cerámica; por lo que se supone se trate de un horizonte lítico.

Este primer templo ha sido incorporado a uno similar (T2); pero más grande que mide aproximadamente doce metros de lado cuadrado; también de enlucido blanco; las paredes de este

templo se apoyaban sobre el primer escalón del (T1). El acceso a este segundo templo se hacía por dos rampas en subida que franqueaban los lados este y oeste y una rampa frontal hacia el norte, que subía a la plazoleta ceremonial con los altares. Entre los dos templos se había echado un relleno de varias capas de piedras y arcilla negra y roja en el momento de su ampliación.

Ambos templos se han conservado por la tierra volcánica (roja) que es impermeable perteneciente a un tercer templo, y por la sucesiva terraza inca que los cubría; en un sitio de fuertes lluvias.

Incluso, al parecer este lugar era sagrado antes de la construcción de cualquier templo; cuando sólo había una gran huaca que recibía culto: se calcula unos cuatro mil años de antigüedad.

Los altares

Existen dos altares de felinos uno al lado del otro: macho y hembra; el macho fue encontrado en 1989 y la hembra al año siguiente. Ambos representan dentro del dualismo andino la pareja divina, generadora de vida; así como en el incanato lo fue el inca y la coya.

El macho está andando de pie, su cuerpo está de perfil pero su cara mira hacia el cielo, a su lado, pero a menor altura está la hembra: su cuerpo tiene la forma de media luna, como enroscado y su cara también mira al cielo. La cabeza de ambos felinos está en dirección oriente hacia el cerro Saquir, el apu del ayllu de la región.

En el altar del felino macho se ponía la víctima a sacrificar, es por eso que tiene una canaleta que lo rodea todo, que desemboca en una oquedad rectangular y hacía salir las ofrendas por un agujero. Lo que fluía por dicha canaleta era la sangre de las víctimas y, los líquidos de las ofrendas que “alimentaban” al dios-animal.

El sacerdote del ritual se colocaba detrás del lomo del animal sobre una grada esculpida en la roca y mirando hacia el cerro *Paratón*. Estos cerros son invocados en la actualidad por los curanderos de la zona para que sean propicios en sus ceremonias de curaciones y florecimientos.

Según el doctor Mario Polia la capa de tierra roja habría sido extendido sobre una capa de cascajos, y quien había hecho esto habría tenido la intención de no malograr los altares.

Los pocos fragmentos cerámicos presentes en la sobreposición tierra roja-cascajos pertenecen a la cultura inca, vasos ceremoniales, pedazos de “urpu”; por lo que la última terraza sería obra del inca Túpac Yupanqui en 1480.

¿Por qué los incas prohibieron el culto a los dioses felinos, si por lo general respetaban el culto local subordinándolo? La respuesta la proporciona Garcilaso de la Vega al hablar de antropofagia ritual; a estos dioses se les ofrecía al parecer víctimas humanas. La otra consideración

es de carácter estratégico: alrededor del culto o sobre bases ideológicas religiosas se formaban intentos de resistencia a la invasión inca; no se explica de otra manera la presencia de una fortaleza en la proximidad del templo.

La tercera consideración es de carácter ideológico; la imposición del culto a *Inti-Punchau*, el sol padre de los incas serviría para unificar la administración del territorio, dentro del marco del culto estatal incaico. En todo caso en tiempos de la ocupación inca no se hacían sacrificios humanos.

Complejo de construcciones

Paralelo a las excavaciones del templo se hizo un reconocimiento topográfico de toda la zona alrededor.

Hay numerosas construcciones arquitectónicas: al noroeste del templo hay un complejo de tres grandes cuartos, que se abren al borde de una planicie bordeada por andenes. Más arriba existe otro complejo de construcción típica de los incas; formado por dos hileras de cuartos dispuestos en los lados norte y sur de una plaza bordeada de andenes, los que serían posibles aposentos de los ministros del culto. Hacia el noreste del templo, a poco más de cien metros, se halló cubierta por vegetación, la *Pukara* o fortaleza formada por una planicie más o menos cuadrada encerrada por una muralla alta hasta de tres metros y medio. Al interior de la *Pukara* se encuentra una primera plaza con cuatro cuartos al fondo, dispuestos en hilera y dos cuartos a la izquierda de la puerta de entrada; la puerta monumental se encuentra caída al parecer ya se encontraba así desde los tiempos de Cieza (finales del siglo XVI).

Dentro de la *Pukara*, en la parte septentrional se extienden tres plazas menores divididas y ocupadas por cuartos (alojamientos de la tropa incaica).

Al oeste del templo a unos doscientos metros. Se encuentra una cueva con restos de cinco chullpas, contenían las momias de los ancestros del ayllu o los sacerdotes. Aún se pueden ver restos de la pintura roja con que están cubiertas las paredes. Al parecer se trataba de las *Pakarisqas*, las huacas sagradas de los orígenes de la gente.

Templo de la comunidad

Por ley, los restos arqueológicos que no pueden protegerse deberán volverse a enterrar. Esto estuvo a punto de ocurrir con el Templo de los Jaguares, si no hubieran intervenido los de la comunidad.

Los campesinos de las comunidades vecinas a la excavación iban a visitarlos, y al enterarse que volverían a cubrir a sus “ancestros” decidieron colaborar: era necesario que se cercara el terreno del templo, además debería de colocarse como techo una calamina.

La iglesia matriz de Huancabamba ayudó con alimentos, el alcalde aportó con la calamina, así la propia comunidad rescató su pasado histórico.

La comunidad cuida el templo mediante las rondas campesinas, y con un cuidador permanente que viva cerca del templo; para guiar a los visitantes que viene de todas partes: colegios, comunidades vecinas, etc.

Hoy trabajan en conjunto las autoridades provinciales para la instalación de un tablادillo en forma de “U” para que esté apto para las visitas.

En Huancabamba se está tratando de crear un museo de sitio; lo cual es una labor meritoria, no sólo válida para el fomento del turismo al interior del país, sino para reforzar las identidades locales.



Templo de los Jaguares
Detalle: altar del Felino Hembra

UN CEMENTERIO GENTIL¹⁴

Descubrimientos en Ayabaca

El Perú ha sido el territorio en el que se desarrollaron grandes y distintas culturas. El descubrimiento de todas ellas, tan disímiles y a la vez parecidas, nos acerca a las concepciones que tenían los antiguos pobladores del mundo. El valioso aporte de instituciones y profesionales que se abocan a la labor investigadora, y el apoyo desinteresado de algunas personas como el subprefecto de Ayabaca, Hernán Zavala, ha hecho posible que en el departamento de Piura se realicen trabajos de rescate de valiosos elementos culturales como las vasijas-sepulturas.

Saliendo de la ciudad de Ayabaca a unas cinco horas en carretera, llegamos a la comunidad de Olleros, lo primero que evocamos es la sensación de estar frente a un paisaje chino. Entre nubes se vislumbran pequeñas casa en cada loma, desde ellas las personas se pasan la voz gritando de casa en casa. Los síndromes culturales del daño y el susto son frecuentes.

Habíamos estado explorando por la zona durante días hasta que vino a nuestro encuentro un anciano. “*Doctor, venga a mi chacra, ahí está lo que busca*” –nos dijo con gran seguridad– y nosotros llenos de curiosidad aceptamos la invitación. En su plantación de guineos (plátanos) en una loma de 20 x 22 metros, removiendo la tierra había encontrado a unos 35 centímetros de profundidad, una vasija inmensa, que estaba cubierta con el fragmento de otra vasija, ambas semejantes a las que usan para guardar el maíz y la chicha. Luego de medirla procedimos a sacarla y en su interior lleno de tierra, piedra, fragmentos de tiestos, en el fondo estaban los restos óseos de una tibia de persona adulta. ¿Se trataba acaso de una sepultura póstuma? es decir, ¿eran los únicos restos de una persona que había vuelto a ser sepultada? ¿o restos de una persona devorada?. Recordemos que las fuentes españolas hablan de prácticas de canibalismo ritual en la zona; lo cierto es que aún no hay una respuesta exacta.

Este descubrimiento era una novedad para la arqueología en el norte del país, nunca antes se había encontrado este tipo de sepulturas.

¹⁴ En *Revista*, suplemento cultural *El Peruano*, Lima, lunes 27 de junio de 1994

Dada la importancia histórica se firmó un convenio entre el INC-Piura y el *Centro di Studi e Ricerche Ligabue* de Venecia (Italia) para que el arqueólogo y antropólogo Mario Polia, investigador que viene trabajando en Piura por más de veintidós años, sea el director del proyecto de rescate.

La necrópolis

De nuevo en Olleros, Polia sacó a la luz tres vasijas-sepulturas con muertos no momificados, sentados en posición fetal sobre una lámina de piedra: era un cementerio preinca, un cementerio de *gentiles*, aquellos que habían vivido antes que llegaran los españoles, los no bautizados.

Las vasijas-sepulturas medían aproximadamente sesenta centímetros de altura y de diámetro sesenticinco centímetros. Los colores, rojizo en el exterior y negro por dentro, evidenciaban que eran resultado del proceso de oxidación y de reducción, respectivamente.

Alrededor de estas vasijas se encontraron otros tipos de tumbas, unas selladas con un montículo de piedras, que al retirarlas daba paso a un pozo –la profundidad variaba entre 1.10 y 1.70 metros– en cuya base se encontraba también un muerto no momificado en posición fetal pero con la diferencia que éste tenía un ajuar que consistía en ceramios sencillos, a lo sumo uno o dos. Este fue el tipo de tumba de la única mujer de la necrópolis, junto a ella, además, habían dos aretes de cobre y algunas piezas de chaquira de turquesa y de muy probablemente de collares.

El último tipo de tumba era una fosa que tenía un peldaño como repisa en forma de medialuna que era la entrada a una cámara sepulcral, pequeña, en donde reposaba el muerto, se hallaron un total de veintidós tumbas.

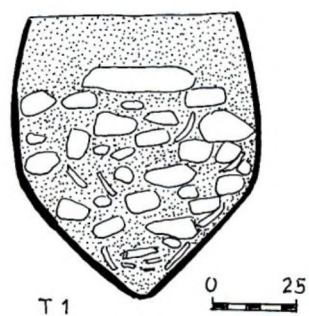
Interpretaciones

¿Qué significado cultural podría tener enterrar a los muertos dentro de estas vasijas-sepulturas? En la mentalidad andina, el muerto es *Mallqui* (semilla) y estas vasijas-sepulturas serían el útero al cual retornan (de ahí la posición fetal); pero ahora, cumplen también otro rol dentro de su comunidad: ser los propiciadores de una buena cosecha y de las lluvias necesarias para la agricultura; es decir, el muerto sigue perteneciendo a su comunidad.

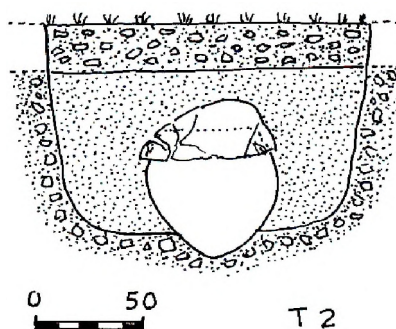
El cementerio, además, está cerca de otro lugar de gran prestigio mítico cultural: el Aypate, el cerro donde habitan los espíritus de los ancestros y en donde se extiende un complejo arquitectónico preinca como lo afirma Polia, descubridor del complejo a comienzos de la década de 1970.

Según Garcilaso, Guamán Poma, Cieza de León y otros, en esta zona habitaban los aguerridos Ayahuacas, nombre con el que se denominó a este cementerio.

A mediados de 1994, Polia continuó con las exploraciones en Olleros y en Huancabamba, prometiéndole nuevos descubrimientos que “abrirán otra página de nuestra historia”.



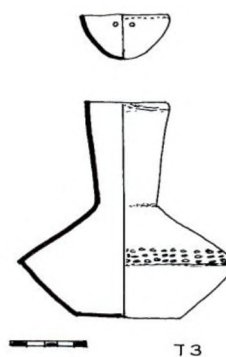
Tumba 1: A la base de urna presentaba la evidencia de haber sido construida a partir de un plato



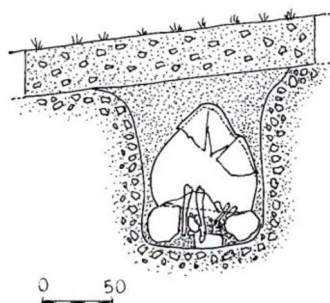
La tumba 2: Se halló a 40 centímetros de profundidad



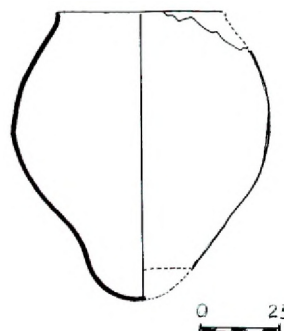
Tumba 2: Urna con esqueleto de un adulto sepultado en posición fetal



Ofrendas de la tumba 3



Tumba 5: La profundidad máxima del pozo calculada desde el nivel actual del terreno es al 1.42 metros



Tumba 18: Dibujo de la urna

Medicina Tradicional Andina

INICIACIÓN DIVINA¹⁵

Existen personajes dentro de la medicina popular que cumplen un papel determinante. Así, por ejemplo, están los llamados curanderos, hueseros y parteras entre otros. La mayoría aprenden estos oficios por tradición; otros, dice que cumplen con un llamado divino. El siguiente artículo trata de darnos una visión antropológica de la iniciación de las parteras en la zona norte del Perú, terreno poco estudiado, y nos da luces acerca del pensamiento mágico-religioso de estas “enviadas terrenales”.

Las parteras constituyen una clase especializada en la medicina tradicional; sus prerrogativas, funciones y características no fueron objeto detenido de estudio, especialmente en lo que se refiere a su iniciación. En la actualidad no se dispone de material etnográfico que permita formular una definición antropológica exhaustiva de esta operadora terapéutica, cuyo papel es esencial dentro de las comunidades de la Sierra.

En la zona donde realizamos el estudio, en la provincia de Ayabaca, Piura (tanto en la ciudad como en las comunidades), tomamos contacto con parteras, quienes además de atender en el alumbramiento cumplen otras funciones, como la de pediatras y la de curanderas¹⁶.

Esto obligaría, al parecer, a ampliar el significado del término, ya que su función abarca el control terapéutico de todo el periodo de la fecundidad de la mujer, desde la menarquía hasta la menopausia, e incluye cuidados médicos rituales al neonato y el infante.

Dentro del estudio shamanístico de las culturas arcaicas existen distintas maneras por las que un hombre común “profano” pasa a ser uno “sagrado”, y esto ocurre en las iniciaciones, que se presentan generalmente a través de los sueños, que son “manifestación de voluntades de seres sobrenaturales”, lo que le da características distintivas.

¹⁵ En *Revista*, suplemento cultural de *El Peruano*, Lima, lunes 20 de mayo de 1996

¹⁶ Publiqué parte de mi tesis de licenciatura sobre dicho argumento, bajo el título “Mujeres que curan, mujeres que creen” en el libro de Mario Polia, *Despierta, remedio, cuenta... Adivinos y médicos del Ande* (1996)

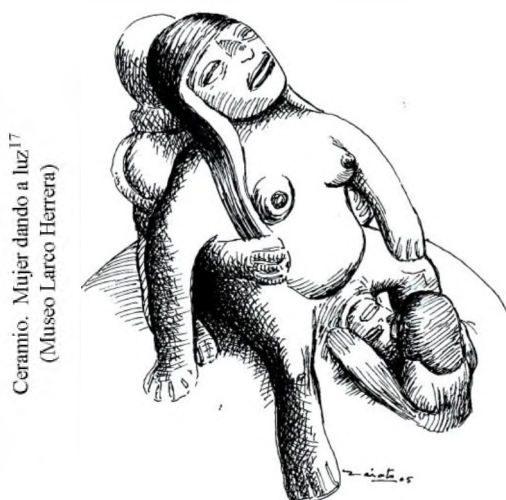
En nuestro mundo andino este tipo de iniciación mediante sueños de parteras aparece en *Los errores y supersticiones de los Indios* (1554) de Polo de Ondegardo: “*También ay mujeres parteras, y dicen que entre sueños se les dio este oficio, apareciéndoseles quien les dio el poder é instrumentos*”.

Otros cronistas como Murúa (1590) y Cobo (1653) repiten estas noticias.

Existe una continuidad de iniciaciones entre las parteras actuales, quienes afirman haber recibido un “don” de Dios mediante sueños, previamente vinculados, directa o indirectamente, a un acontecimiento extraordinario como es encontrar una imagen:

“...Me encontré con la Virgen, ahí en la raíz del palo, ahí estaba paradita, vestidito blanquito (...) como con alitas (...) y me dijo que no tenga miedo: *Tú eres de buen genio caritativa y comprensiva* (...) y me la traje a la casa”, (partera de Ayabaca).

Es importante notar que en ambos casos se trata de personajes símbolos de la religión cristiano-católica, que fueron “encontrados”.



Cerámico. Mujer dando a luz¹⁷
(Museo Larco Herrera)

Después de este acontecimiento, ya de por sí interpretado por los protagonistas como una señal, ocurren las manifestaciones en sueños: “*Primero era un muchachito así pequeñito, bien delgadito (...) otra vez se me presentó una muchacha (...) se hacían como alitas y se iban volando (...) entonces ahí me indicaban los montecitos (...) ahí era donde me comenzaba a decir el niño: ‘Esto es para esto, esto es para esto’*”, (partera de Ayabaca).

“...Me habló en el sueño (...) él dijo: *‘Tú profesión que tienes de partera tienes que continuarla (...) porque yo voy a ser quien te ayude y no dudes (...) yo te voy a acompañar, yo te voy a ayudar’*” (partera de Yanchalá).

Es dentro del universo mítico andino donde hay que buscar las estructuras ancestrales del pensamiento en las que pueden y deben enmarcarse los sueños de iniciación de las parteras de la sierra ayabaquina¹⁸.

¹⁷ Evidencias de la labor de las parteras las encontramos en los ceramios. La iniciación a dicha actividad podía acaecer por un “Llamado ensueños” por parte de una entidad sobrenatural

¹⁸ Nuestras comparaciones se pueden extender al ámbito mesoamericano. Guiteras Holmes recoge entre los Tzotziles de San Pedro Chenalhó datos sobre mujeres que han sido iniciadas a través de un llamado en sueños (Guiteras 1986:69). Otra investigadora mexicana que también ha profundizado sobre las iniciaciones y los sueños es Mercedes de la Garza (Garza 1990). (Ambas autoras están citadas en nuestro trabajo 1996^a). Incluso en los Archivos General de la Nación (México),

En la versión del ascenso del dios Wiracocha dada por Cristóbal de Molina en *Fábulas y mitos de los Incas* (1572-1574), se relata el mito de una piedra de cristal que cae del cielo en la fuente de Sursuppuquio, la cual encuentra el Inca.

Se trata de una hierofanía –una manifestación divina– que confirma por medio de un acontecimiento extraordinario (una prueba sobrenatural) la función especial de quien recibe la señal. Esto concuerda con la narración de la partera de Ayabaca, quien halla una estatua de la Virgen y confirma después, mediante sueños, que ha sido elegida para ejercer el oficio de partera; en el caso de la otra informante, San Antonio establece un “pacto” con ella.

Un dato importante que se extrae de estas narraciones, y que permite compararlas con las iniciaciones de *shamanes* ayabaquinos, es el tema del jardín con plantas medicinales: dentro del simbolismo visionario de los *shamanes* andinos, es de un lugar sagrado que sólo se percibe en la visión propiciada por el *sanpedro* o las *mishas*. Un espíritu guía, que a menudo es el “rey Inga”, que enseña al *shamán* las especies curativas; este jardín pertenece al mundo de los “encantos”, es decir, no es el tiempo-espacio donde vivimos.

Basándonos en el material etnográfico y comparándolo con los escritos de los siglos XVI-XVII y con *shamanes/as*, podemos afirmar que la estructura de los sueños de iniciación de las parteras es un elemento tradicional, es decir, perteneciente a las sociedades arcaicas como la andina y no un elemento importado. Si bien las entidades sobrenaturales autóctonas dieron paso al universo cristiano-católico, las estructuras culturales originarias de la “llamada” a través del ensueño se mantienen.

Además, es posible comparar estas estructuras, por su naturaleza, calidades y funciones, con otras análogas del pensamiento religioso amerindio y, en general, con el *shamanismo* en todas sus manifestaciones antiguas y modernas.

La presencia tangible de imágenes pertenecientes a la iconografía religiosa halladas, representan frente a la comunidad un documento concreto de su elección, y se convierten a menudo en focos de culto. Finalmente, las visiones y sueños de iniciación de las parteras, por las evidencias que logramos reunir y analizar hasta el momento, no son producto de la ingestión de drogas “sacramentales” como a menudo ocurre en el caso de los maestros-curanderos (varones y mujeres) de las mismas provincias. El mismo oficio de partera no requiere el uso de drogas, por lo tanto las “parteras” no son carismáticas-visionarias, es decir adivinas, eso sí, son carismáticas por haber sido elegidas y su visión acontecen sólo al comienzo de su actividad.

en el ramo de Inquisición del año de 1766, existe un documento en el cual se narra que una mujer tuvo una revelación en la que vio a la Virgen María quien le mandó que curase a las parteras (Chávez 2000:177)

LOS NIÑOS ADIVINOS¹⁹

Creencias y predestinación

Estudios realizados en la Sierra norte del país nos confirman algunas creencias que desde épocas prehispánicas se mantienen vigentes.

Hechos sobrenaturales configuran un imaginario social presentado en muchas escenas cotidianas. Los niños adivinos, según datos encontrados en textos de distintos cronistas, son lo que lloran o hablan dentro del vientre de las madres, siempre y cuando éstas no cometen el “fenómeno” con nadie.

En la medicina tradicional de la Sierra de Piura, el don de adivinar está relacionado estrechamente con una de las funciones principales del operador carismático, es decir del chamán, quien adquiere esta capacidad cuando entra en “trance” tras ingerir el *sanpedro*.

Como se observa, cualquier persona no es considerada adivina; sin embargo, encontramos a otro personaje que sin haber hecho todo el largo aprendizaje del chamán posee facultades adivinatorias. Se trata del niño que habla o llora desde el vientre de su madre, el mismo que será llamado “adivino”.

Una de las causas que originan esta manifestación prenatal es la participación de una mujer embarazada en una *mesada*. Se cree que si la mujer toma la droga sacramental, el niño también absorberá, ya que se afirma que el no-nacido “come” o “toma” lo mismo que su madre. En este caso, el efecto sobre el niño durará toda la vida.

Otra causa por la que el niño nace adivino se atribuye a la gracia de Dios. En el estudio realizado en Frías, localidad de la sierra piurana, recogimos el testimonio de la hija de Pantaleona Guerrero Tacure, de noventa años, a quien se le atribuye facultades y dones curativos.

¹⁹ En *Revista*, suplemento cultural de *El Peruano*, Lima, lunes 22 de julio de 1996

“Mi abuelita tenía seis meses de gestación cuando mi mamá habló en su barriga; ella se quedó calladita porque dicen que es malo avisar cuando el bebé habla en la barriga. Mi mamá nació con la cruz señalada en la lengua y aprendió a curar desde chiquita, solita. Cuando tenía cuatro o cinco años agarraba un jarrito y plantas [medicinales], y las chancaba y se ponía a cocinarlas.

Después fue prendiendo y aprendiendo, y a los doce años ya curaba bien”.

Las manifestaciones de llanto o hablar ocurren en los últimos meses de gestación o incluso unos días antes del parto y la actitud que tenga la madre o las personas que lo escuchen llorar o hablar es determinante para el niño.

La regla para estos casos, es que no se debe comentar con nadie este acontecimiento ni siquiera con el padre de la criatura. Advierten que si comete la indiscreción, el niño nacerá mudo, pero podrá expresar su habilidad a través de la escritura²⁰.

Otro elemento importante es la señal física de la cruz en el paladar o la lengua, que indica, además poder. Varias mujeres advierten en “vigilar” durante el parto para que nadie vaya a “raspar” esa cruz en la boca del niño, porque éste perdería su capacidad de adivinar.

Han ocurrido casos de familias en las que hasta dos niños han llorado en el vientre: *“...y a los dos que lloran les dio Diosito su estrella y han curado a miles de gentes. Mi mamá fue la última [en nacer] y mi tío el primero”.*

Referencias autóctonas sobre los niños que se manifiestan prenatalmente están documentadas en los escritos de los siglos XVI-XVIII. En el libro *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los incas*, de Santillán (1563), el autor narra acerca del inicio de la adoración a Pachacámac: *“...y dizen que el origen de adorar guacas y tenellas por dios, nació de que estando la madre de dicho Topac Inga preñada dél habló en el vientre y dijo que hacedor de la tierra estaba en las yungas, en el valle de Irma”.*

Otro dato lo proporciona Santa Cruz Pachacuti (1613): *“Dizen que siendo ya le dicho Inga Lluque Yupangue muy biejo caduco, engendró con un amuger (...) parió la inga (a) Mayta Cápac al cabo de un año. Y dizen que estando en el vientre de su madre le había llorado muchas bezes. A este dizen que dentro de pocos meces comenzó a hablar (...) dizen que pronosticó la venida del Santo evangelio (...) y le abía pronosticado-respecto a sus reinos- que abían de ser gran prosperidad y al último muchas guerras...”.*

Si comparamos los datos etnográficos con el material etnohistórico, comprobamos que las estructuras de esta creencia han tenido continuidad: la manifestación prenatal es signo de predestinación. En el caso de Mayta Cápac, él pronostica el futuro del Tahuantinsuyo; en el caso de

²⁰ Documenté un caso en la ciudad de Ayabaca, donde un joven mudo curaba a las personas; decían que él había llorado en el vientre de su madre pero que ésta transgredió el tabú del silencio

Topac Inga, estamos frente a un reformador religioso. Por tanto, el hablar o llorar sería un “don” sobrenatural otorgado a estos hombres.

Sin embargo, a esta estructura se han incorporado elementos provenientes de España, más exactamente de Galicia, región culturalmente distinta del resto de la península Ibérica; sus raíces están entre los celtas y tiene el prestigio de ser una zona en la que se presencia y predomina las prácticas mágicas²¹.

Allá encontramos –entre las creencias de gran difusión pertenecientes a la brujería– la verbosidad prenatal de la “Sabia”, una operadora terapéutica, adivina y poseedora de otras facultades, que tiene también una marca corporal en forma de cruz en el paladar. La indiscreción le influye negativamente en su capacidad de adivinar, ya que es “medio sabia”, es decir, su “don” se manifiesta solamente dos o tres días a la semana.

La señal de la cruz en la boca las consecuencias de su raspadura, junto con la prohibición de contarlo, son elementos que están en la tradición gallega más no aparece en los relatos de los cronistas.

²¹ Gracias a una beca del Ministerio de Asuntos Exteriores de España en el año 2002, he podido ampliar mis datos al respecto sobre la difusión de esta creencia en la península Ibérica. Si bien Galicia presenta aún la existencia de una vigente y fuerte medicina tradicional y por consecuencia sus operadores terapéuticos, entre ellos la “Sabia” a quien una manera de reconocérsele su capacidad es “llorar en el vientre materno”. En otras regiones españolas encontramos en menor proporción, comparativamente con Galicia, otros operadores pudiendo ser hombres o mujeres llamados –dependiendo de la zona– *saludadores*, *zahories* y *curanderos*. A la cruz que tiene en la boca o debajo del paladar (como lo mencionaré más adelante en el artículo) se le puede llama “cruz de Caravaca o la rueda de santa Catalina”; el tabú del silencio en algunas regiones como en Andalucía (en donde se les llama *zahories*), puede durar hasta que el niño cumpla siete años, o además puede ser el séptimo hijo, lo cual tiene otra connotación mágica. Es un tema por trabajar con mayor profundidad

CONCIENCIA DE SHAMANISMO²²

Conferencia Internacional de México

Quizá uno de los eventos más importantes en materia antropológica celebrados en 1992, fue el Congreso Internacional sobre plantas, shamanismo y estados de conciencia realizados en Wirikuta, zona sagrada de los huicholes (México), organizado por la Universidad Internacional de Florida y el Museo Regional Potesino.

Maestro-curandero en el
rito de la "shingada"²³



Este congreso se proponía estudiar el porqué del uso de las plantas alucinógenas, a través de la presentación de diferentes investigaciones sobre: botánica de las especies, acción farmacológica de las diversas plantas, evidencias arqueológicas de su uso actual, análisis de las varias formas de shamanismo y el uso de plantas.

Entre las ponencias presentadas destacaron las del químico Alexander Shulgin, de la Universidad de California /Berkeley, con *Alucinógenos del siglo XX: historia y prospectos futuros*, en donde establece la diferencia que hay entre el uso recreacional y el uso ritual de las drogas, en donde una planta, en su uso ritual es una droga vegetal en contraposición a las llamadas drogas de síntesis que son los productos elaborados químicos.

Otra ponencia dentro del bloque de *Estados de conciencia y realidades paralelas*, sobresalió la participación de Peter Furst, antropólogo perteneciente al Centro de Documentación e Investigaciones Históricas de México, con *Alucinación y percepción: entendiendo el concepto de alucinación como la manifestación de símbolos de un carácter personal, individual y por lo tanto sin*

²² En *Revista*, suplemento cultural de *El Peruano*, Lima, miércoles 30 de diciembre de 1992

²³ Absorción del tabaco de una concha antes de pedir al "gentil" un responso oracular

una significación que trascienda más allá de quien lo tiene, frente al concepto de “visión”, en donde las visiones son reconocidas como válidas para la sociedad y con un significado cultural ya establecido, y aún más existe una simbología universal.

El colombiano Luis Eduardo Luna se centró en el tema *Ayahwasca y arte en el Alto Amazonas*, exposición sobre la labor que realiza de una escuela de pintura amazónica (Iquitos), donde se enseña pintura y el universo, mítico. Los cuadros pintados por personas que han ingerido ayahuasca dentro de un contexto sacro.



Perú presentó dos ponencias: *Las plantas-maestros del curanderismo andino norte-peruano. Etnobotánica y datos farmacológicos* y *Las plantas-maestro del curanderismo andino norte-peruano. Fuentes iconográficas y lineamientos antropológicos del uso del cactus Trichocereus Pachanoi*, presentados por

Antonio Bianchi del Instituto para la Cooperación Económica Internacional y Mario Polia del *Centro di Ricerche e Studi Ligabue*. En dichas ponencias se presentó el uso de una droga sacramental mucho más fuerte que el *sanpedro*; se trata de una *Brugmansia* conocida como *misha/huantuq*, que significa “que levanta”, es decir, hierba que da la “visión”. Se analizó el uso iniciático por parte de los especialistas andinos.

Conclusiones

La cultura tradicional indo-americana piensa que el conocimiento del mundo a través de los sentidos físicos no es suficiente, el shamán está capacitado para percibir el mundo, trascendiendo lo que le rodea, es un intérprete religioso en su cultura. Se trata de una experiencia profunda del mundo mediante la visión o sueño, y en cada caso es percibida como un símbolo: así las montañas se transforman en dioses tutelares o *Apucuna*, las plantas y las lagunas en sus respectivas formas míticas animales y espíritus.

Para llegar a este estado alterno de conciencia cada cultura elabora sus propias técnicas como son el ayuno, la soledad, la reclusión en lugares oscuros, uso rítmico de la música con flauta y tambor, la danza o combinaciones de varias de estas técnicas juntas.

²⁴ Obsérvese la presencia de objetos arqueológicos (porras y hachas de piedra)

Algunas culturas recurren a las plantas llamadas “maestro”, o sea las drogas vegetales que permiten el shamán entablar contacto con el mundo mítico para hallar el origen sobrenatural de muchas enfermedades o desgracias. El shamán es asistido por poderes espirituales los cuales son sus aliados (*compactos*) para la búsqueda de objetos, personas distantes en el espacio y tiempo, establecer cuáles acciones y cuáles ritos permitirán o favorecerán el éxito de una empresa, hallar los responsables de asesinatos, hurtos, qué lugares son favorables o nefastos para la ejecución de ciertas actividades como la construcción de viviendas, etc. Así establece un coloquio con los espíritus mismos.

El estado alterno de conciencia se puede alcanzar por diversas técnicas, la ingestión de drogas es una de ellas, la cual es una técnica para conocer lo que existe más allá de su cuerpo y sentidos.

Los arqueólogos presentes subrayaron la antigüedad del uso de ciertas plantas en la historia de las culturas andinas y de América Central. Por ejemplo la civilización Tiahuanaco (500-900 antes de Cristo) usó la *wilka*, inhalada por la nariz, es decir, en forma de Rapé. En las *wilkanas*, pequeños morteros y tablillas de piedra o madera se colocaba el polvo que era inhalado por un tubo de hueso, piedra o metal: en estas tablillas se hallan figuras de animales de relevancia histórica: aves y felinos. Desde mesoamérica a Tierra del Fuego, el doble espiritual del shamán (el *nahuatl*, la *sombra*) a menudo se metamorfosea, se transforma en jaguar, el mismo que en muchas representaciones de tablillas parece “nacer” de las espaldas del shamán, apoyando sus patas delanteras en los hombros.

Los químicos han demostrado con evidencias científicas que el uso letal de las drogas está relacionado con el hecho que se han sintetizado ciertos elementos, extrayéndolos de los complejos vegetales, en donde a menudo su poder dañino estaba balanceado por otros elementos químicos, por eso el peyote y la coca usados por las culturas indoamericanas no dan adicción, pero sí lo dan el uso incorrecto de sus derivados químicos la mescalina y la cocaína.

Por parte de los antropólogos se reafirmó que el uso tradicional de las sustancias está regulado por reglas sociales y que acontece sólo en ciertos momentos de la vida y en precisos contextos religiosos, bajo la vigilancia de expertos maestros. La otra diferencia es que mientras en nuestras culturas las drogas son usadas para alcanzar paraísos o universos psíquicos subjetivos, en las civilizaciones tradicionales son para visualizar y revivir las profundas realidades del mito, el cual brinda el significado y el control religioso de los acontecimientos clave como son la vida y la muerte, las leyes éticas de la cohesión social.

Las visiones confirman la realidad del mito: los cuadros de los maestros de Ayahuasca, exhibidos por Luis Eduardo Luna, han sido mostrados a los shamanes de la costa atlántica del Brasil y Colombia, ambos han sabido leer el contenido de estos cuadros y de la misma manera como si se tratara de un lenguaje de códigos. Esto prueba que el uso tradicional de estas sustancias permite recibir verdades transculturales y comunes a las diferentes culturas.

EL JUGO ÚTIL²⁵

Orígenes míticos sobre el uso del *Sanpedro*

De uso difundido en la costa y sierra del Perú y Ecuador, una de las “drogas sacramentales más utilizada por el curanderismo es el cactus Trichocereus Pachanoi, más difundido como achuma, huachuma, o sanpedro. El siguiente texto nos aproxima a los mitos que dieron orígenes a su uso.

Encontramos referencia de su uso en las crónicas del padre Bernabé Cobo: “La achuma es una especie de cardo, es una planta por medio de la cual el diablo posee a los indianos del Perú, enraizados en su idolatría. Aquellos que beben el jugo de tal planta pierden la razón y quedan como muertos; transportados por esta bebida sueñan mil extravagancias y las creen como si fuera verdad. El jugo es útil contra los ardores de los riñones y en pequeña cantidad las fiebres, la ictericia y los ardores de orina”.



El maestro José Manuel Cosíos con un cactus *sanpedro*. Quebrada de Mangas (Ayabaca)

Evidencia de su uso también están en los ceramios ceremoniales y tejidos pintados del horizonte Chavín, y un bajo relieve encontrado en el templo de Chavín que muestra a un personaje “atigrado” llevando en las manos a un cactus columnar. Otras evidencias están en las culturas Nazca y Mochica; en esta última se ha encontrado ceramios donde aparecen shamanes que llevan en las manos pedazos de cactus.

Mitos de origen

El shamanismo andino ha precedido en el tiempo al curanderismo mestizo de hoy. La justificación que se le atribuye por parte de los curanderos a una continuidad es expresada a través de los mitos de origen.

Por primera vez se ha podido obtener algunos de estos mitos, donde el curandero mestizo de hoy relaciona los orígenes de su actividad considerada como sagrada. Mediante el *sanpedro*, el

²⁵ En *Revista*, suplemento cultural de *El Peruano*, Lima, lunes 7 de diciembre de 1992

curandero accede a otros niveles de conciencia en donde se reúne con entidades que componen su mundo mítico ancestral; a estas entidades el curandero logra “ver” (visión, sueños, vista en virtud, según la terminología nortea).

La recolección de mitos fue realizada por Mario Polia, antropólogo y arqueólogo italiano, quien ha estado investigando sobre curanderismo durante veinte años. Estos mitos son de las provincias de Huancabamba y Ayabaca (Piura); en ellos podemos apreciar mitos andinos que han incorporado elementos del cristianismo, dando como resultado la reelaboración sincrética de dichos mitos.

Elementos cristianos

Así, en el mito de origen del *sanpedro*, recogido de un curandero: “Al *sanpedro* a esa yerba, nosotros lo llamamos en distintas formas: *huachumo*, como *sanpedro* porque el *sanpedro* fue bendito... Por decirte, en el tiempo de nuestro señor Jesucristo andaba con sus apóstoles en San Pedro fue el guardián el cuidador de las puertas del cielo. Jesús le hizo un juego a San Pedro: le robó las llaves; entonces San Pedro las buscaba y no las encontraba, entonces Jesús le sugirió que tomara su “*tocayo*” [refiriéndose a una plata que está por ahí] y le dijo que lo tomara y cocinara, formando así San Pedro su “*mesa*”, alcanzando a ver que Jesús había escondido sus llaves.

Jesús bendijo con la mano derecha a esa planta que desde entonces se llamará igual que su *tocayo* San Pedro y hablará la verdad; y con la mano izquierda dijo que algunos mentirán con el *sanpedro*”. De este mito se puede obtener el dato de la división entre los curanderos que operan con las fuerzas creadoras (los bendecidos con la mano derecha) y los *maleros* (los que “mentirán”) que hacen un uso incorrecto de los poderes del espíritu de la planta.



El maestro Máximo Merino con una vara de hualtaco y el “*sanpedro*”. Samanga (Ayabaca)²⁶

En otro mito sincrético aparece Jesús que se retira al desierto; los apóstoles encabezados por San Pedro lo buscan y no logran encontrarlo, San Pedro se cansa y tiene mucha sed, en eso encuentra una mata de cactus, los come logrando apaciguar su sed, pero al mismo tiempo logra “ver” donde

²⁶ La cabeza cortada del *sanpedro* es objeto de un respeto especial y ocupa el centro de la “*mesa*” del curandero

estaba Jesús y al encontrarse con él Jesús le pregunta ¿cómo lo había encontrado a lo que Pedro respondió: *“He comido ese cardo”*, entonces Jesús afirmó: *“con esto curarás y verás”*.

Ambos mitos poseen influencia cristiana, con lo cual logran “legitimar” a través de los personajes de Jesús y San Pedro el uso de esta droga sacramental que tiene la capacidad de hacer ver y curar a quien ingiera. Dentro de esta perspectiva, San Pedro vendría a ser el primer curandero.

Pero, incluso existe otro mito que trata de legitimar aún más su consumo, esta vez se trata de la Virgen María quien al desaparecer el niño Jesús y buscarlo, se cansa y se sienta bajo una palmera con sueño y sed, encuentra la planta (de *sanpedro*), la come y le provoca sueño donde “ve” a Jesús, encontrándolo así.

Dentro de la estructura del pensamiento andino la Virgen María y San Pedro cumplirían la función de héroes culturales, asemejados a los andinos.

Pre cristianismo

Hay una periodización en tres etapas –lo que recuerda el mito de las tres edades–, presente en la cosmovisión panandina.

La primera época está dada por los “gentiles”: una primera humanidad de gigantes que existieron antes que los incas y quienes hacían daño con sus brujos. Desaparecieron por diluvio, fueron a dar al mundo de abajo en donde ejercen sus poderes destructivos, y ayudan a los “maleros” de hoy.

Luego vendrá una segunda época: de los incas, con mitos que relacionan al Inca como primer curandero el cual reseña a los hombres el arte curanderil, que está vinculado a las lagunas sagradas de Huancabamba, las llamadas Huarinjas. Ellos vivían en pueblos que hoy son las lagunas, por lo que las lagunas tienen poder otorgado por los Incas.

Al ingerir los curanderos el *sanpedro*, el espíritu de la planta los lleva a los “jardines del Inca” –lugar que está asociado a las soledades andinas– donde es el propio “Incarey” quien instruye al curandero sobre las hierbas que servirán para que cure a sus pacientes.

Pero además, el Inca cumple otra función: *“En la cosmogonía huancabambina los héroes culturales, los Incas, conjuran por la nueva humanidad los dos poderes universales: el de dios-sol padre, de lo que tiene vida y fuente de poder del Inca, y el poder maternal de las aguas primordiales que son al de la laguna, aguas poderosas de las Huarinjas cordilleranas; allí donde el mundo actual surgió.”*

El mito así demuestra su valor de historia ejemplar: el Inca primero se ‘compactó’ (asoció sus poderes) con las aguas, así como ahora en su nombre y en nombre de Dios cristiano se compactan los maestros, revelándose el poder de las lagunas como mágico” (Polia 1990).

Es por eso que para todo curandero poseer objetos que son relacionados con los incas es importante en su “mesa”, pues posee toda una carga positiva que lo ayudará en sus “mesadas”.

La última época es la actual, en donde los curanderos y maleros, realizan actividades en cada campo: curar, dañar; protegidos por espíritus auxiliares que le dan más fuerza siendo el principal espíritu el *sanpedro*.

Pensamiento americano

La estructura de estos mitos es la misma que rige a los mitos de orígenes del peyote, droga sacramental en mesoamérica, la cual tiene una antigüedad de más de cinco mil años de uso entre los indios mexicanos como los Huicholi.

En los mitos del peyote hay también un héroe cultural –hombre o mujer– que busca a una persona perdida sin lograrlo; este héroe cultural agota recursos y fuerzas humanas, tiene que rendirse por el calor y la sed, se desmaya, o cae postrado en el suelo, encuentra el peyote cuyo espíritu indica donde está la persona buscada y se ofrece para que coman su carne para que los hombres “comiendo su carne” puedan ver.

Para las culturas indoamericanas su concepto de sabiduría no está limitado a lo que se obtiene a través de la razón, sino que, otra forma de lograr conocimiento es por la “visión” que se tiene por la ingestión de una droga sacramental por operadores mágico-religiosos (curanderos, etc.), que sus dioses se lo brindan en forma de “visión”.

La visión como sabiduría es la base de la Iglesia Americana, la cual ha legitimado el uso del peyote.

No se trata que haya habido una difusión entre estas culturas indoamericanas sino que se resaltan las raíces comunes que tienen; si bien para el caso andino la reelaboración ha introducido elementos cristianos mientras que en el caso de mesoamérica prima más los elementos autóctonos; para ambos es válida la continuidad y legitimidad de los mitos de origen respecto a la actividad de los operadores religiosos en cada caso, ya sea con el *sanpedro* o con el peyote.

ESA VIEJA COSTUMBRE²⁷

Hoja de coca en debate

Desde hace cinco siglos el uso de la hoja de coca ha sido objeto de debate. La idealización de sus virtudes ha llevado como contrapeso su satanización. Sin embargo, a pesar de ello, el hombre andino la sigue utilizando para sus ritos mágicos-religiosos.

Al encontrarse los españoles en “Tierra Firme” (norte de Sudamérica y parte de América Central) les llegaron noticias sobre el uso de una planta “mágica” entre los nativos de las zonas costeras (lo que hoy es Panamá, Venezuela y Colombia).

A finales del siglo XV aparecieron descripciones del uso de la coca. Cronistas, misioneros, viajeros e historiadores, todos ellos darán diferentes versiones. Entre ellos tenemos a Bartolomé de Las Casas, Amerigo Vesputio, y de los que narraron sobre los Andes a Pedro Cieza de León (1550), Juan Matienzo, Garcilaso de la Vega, etc. Fue entre los misioneros que surgió la primera polémica sobre la erradicación del consumo de la coca. Algunos de ellos afirmaban que mientras se permitiera su uso, su labor de evangelizar estaría obstaculizada, porque estaba muy enraizada en sus creencias mágico-religiosas paganas, era por lo tanto una “planta diabólica”. Otros en cambio como Blas Valera –un sacerdote jesuita abogaban por un uso en “forma cristiana con moderación y sólo con buenos propósitos”. Al lado de esta discusión con base religiosa y moral surgió la de intereses económicos de la corona española dando como resultado que el rey Felipe II tomara la decisión de tolerar su consumo (1569) por bienestar económico de España.

A partir del 1700 con los avances en el campo de la botánica en Europa, la visión sobre la coca dio un giro de lo descriptivo a una interpretación más cercana a la científica. Será el botánico Joseph de Jussieu quien llevaría la planta de coca a Europa.

Mientras tanto en el Perú Hipólito Unanue escribía un artículo en el *Mercurio Peruano* en 1794. Una disertación en la que defendía el “aspecto, cultivo, comercio y virtudes de la famosa planta del Perú nombrada Coca”, recomendándola para el tratamiento geriátrico.

²⁷ En *Revista*, suplemento cultural de *El Peruano*, Lima, lunes 15 de marzo de 1993

El siglo XIX fue trascendental tanto a nivel de las discusiones en torno a la coca, encabezado por el médico italiano Paolo Mantegazza, quien había radicado en el Perú por varios años; a su regreso a Europa difundió su aplicación.

Y así ocurrió, la coca fue introducida como ingrediente en productos tan variados como: cigarrillos, vinos, chocolates, dentríficos, bebidas como la Coca-Cola (la cual ya no la incluye desde 1905); también en tratamientos contra la adicción de cafeína.

El acontecimiento más importante se dio en 1860 cuando los químicos alemanes Nieman y Lossen extraerían el alcaloide llamado cocaína, el cual fue utilizado como anestesia desde 1880.

Sigmund Freud la consumiría y le haría propaganda. No tardarían en salir las críticas contra Freud, cuestionándole sobre todo la aplicación que le hacía en sus tratamientos contra la adicción del opio y la morfina.

Sin embargo, más allá de las discusiones en los círculos académicos y científicos, la cocaína seguía su rumbo de expansión. Estaba al alcance de quien lo deseara, se le encontraba en las farmacias.

La coca sagrada

De las doscientas cincuenta especies que tiene la coca (*Erythroxylom*), doscientas de ellas están presentes en el trópico americano. Se le atribuye una antigüedad de cuatro mil años de cultivo.

Evidencias de la coca aparece desde el precerámico. Pero donde encontramos la importancia de ella como planta sagrada es en los huacos e iconografía mochicas. Como parte de las ofrendas a los dioses la vemos en los cultos del imperio incaico; un uso que fue reglamentado desde los tiempos míticos y primordiales, tanto a nivel individual como colectivo. La coca era un nexo de comunicación entre los seres humanos y las entidades sobrenaturales.

Cada vez que el hombre andino utiliza la coca realiza un ritual. La coca articula diferentes ámbitos: social, económico y el mágico-religioso.

En las relaciones sociales el acto de regalar coca es un inicio de establecer una amistad, y el *chacchar* juntos ya es principio de una solidaridad, confianza y confraternidad, sobre todo si hay un intercambio de hojas de coca; todo esto dentro de una atmósfera de cortesía y de reglas preestablecidas por la ceremonia y las buenas costumbres propias de cada zona.

La coca en sí, es un símbolo del establecimiento de relaciones sociales es “dar y recibir”.

También cumple la función de reforzar los lazos internos de solidaridad y pertenecía a un grupo. Ayuda a la resolución de conflictos en la comunidad, dando si es necesario una sanción mágica a quien haya transgredido las normas del buen comportamiento restableciendo así el equilibrio social.

Es un “sello simbólico” de la ayuda recíproca –ya sea el ayni o la minka– mediante la entrega de hojas de coca, se solicita y agradece la colaboración de parientes, vecinos y amigos a actividades cotidianas como son las faenas agrícolas en la chacra: el dueño de casa obsequiará hojas de coca al inicio de la faena y en los intermedios de descanso; hará también una ofrenda a la Pachamama y a sus ancestros para que propicien un buen término de las labores. En este rito se pasa del tiempo actual, al tiempo mítico, el hombre se vincula con deidades ya sea para actividades que se empiezan, como para protección de su familia, ganados y cosechas abundantes. Y si ocurriera alguna desgracia, podría ser la manifestación visible que la relación con los seres sobrenaturales está desequilibrada, y, para volverla armoniosa deberá darse ofrendas de *kintus de coca* (hojas de coca atadas), soplando y pidiendo el restablecimiento de las buenas relaciones. Así el mundo sobrenatural de las entidades míticas participa de la vida cotidiana.

Otros casos de repartición de coca se da en la organización de alguna festividad, la construcción de una casa, en este último, la familia realizará una “chacchada” en la noche para adivinar si serán felices en su nuevo hogar.

La adivinación no sólo está relacionada con el pronóstico sobre el futuro, sino a los diagnósticos de enfermedades. Los curanderos “leerán” las hojas de coca en sus ritos de curación, así detectarán la enfermedad.

En la lectura de las hojas de coca todo tiene su significado: la forma de las hojas, su color, la posición en que caen al ser echadas por el maestro curandero. Otra forma alterna de lectura es chacchándolas, en esta modalidad dependerá del bolo que se forma, de su sabor si es dulce la respuesta es afirmativa, si es amargo lo contrario, y si es “aburrido” la respuesta es ambigua.

Existen distintas maneras de lecturas; no hace mucho se creó una por medio de naipes que tiene figuras de hojas (invención de un antropólogo).

Tanto en el pronóstico como en la curación interviene la coca dentro de la medicina autóctona, siendo variadísimas sus aplicaciones ya sea en forma de infusión, de tintura, etc.

Pero no sólo malestares físicos cura, se incluye los psicosomáticos, y las enfermedades culturales como el *susto*: una impresión fuerte que ocasiona pérdida de peso y cansancio a la persona; el *puquio*: cuando no se respeta un manantial éste se enoja y causa insomnio; el *tinko* o *tasko*: cuando una persona se encuentra con un alma y ésta se posesiona de él, etc.

En todas ellas el curandero será el encargado de ejecutar ritos en los lugares donde sucedieron dichas “enfermedades”.

La coca tiene “el poder” para proteger de daños, envidia, mala suerte y curar.

La presencia de la coca en el mundo andino –zona central y sur en especial– está arraigada, tratar de erradicarla es socavar las bases de un pensamiento que cohesiona al hombre de los Andes,

evitando la pérdida de la identidad, en particular ante la amenaza de formas de pensamiento e ideologías foráneas que intentan destruir la cultura andina.

Historia anticoca

En nuestro medio el médico Carlos Gutiérrez Noriega sería el iniciador de una campaña anticoca en la década del cuarenta que tuvo gran resonancia, acusaba a la masticación de coca como la causante de todos los vicios y defectos de los indígenas. Esta forma de razonar tuvo eco en muchos ámbitos y duró por muchos años.

Frente a esta campaña, aparecería una corriente a favor del reconocimiento de las prácticas tradicionales; liderado por el médico Fernando Cabieses y el antropólogo Carlos Monge. Ellos, apoyándose en investigaciones científicas, afirmarían que el masticar las hojas de coca (*chacchar*) no activaba a la cocaína, debido a que se acostumbraba hacerlo acompañado de cal la que provocaría una degradación del alcaloide de cocaína en ecgonina que es ochenta veces menos tóxica que la cocaína.

La ingestión de cocaína sería la búsqueda de “paraísos perdidos”, una vía de escape.

En los años siguientes se prohibiría la venta de coca en Lima y zonas de costa hasta una altitud de mil quinientos metros sobre el nivel del mar (1977).

El debate se volverá académico, político y ecológico.

Por parte de las ciencias sociales habría un reconocimiento en que la masticación de hojas de coca no es una “toxicomanía”. A nivel político y ecológico las opiniones muchas veces se oponían.



La Coca

MEDICINA TRADICIONAL ANDINA²⁸

Se identifica por lo común la “tradición” con lo consuetudinario, aplicando este término a cualquier actividad que se realice con cierta frecuencia. La palabra ha perdido de esta manera su significado originario, la misma que implica valores religiosos y sagrados. “Tradicional”, por lo tanto, abarca a todo lo conforme a los cánones del pensamiento religioso de cada cultura. Así tradicional, referido a la medicina tradicional expresa el sustrato religioso que es el fundamento del diagnóstico y de las prácticas terapéuticas.

Las estructuras del pensamiento andino están atravesadas por el concepto de *Kamasqa* (cuna): las cosas están dotadas de: “alma” el mundo es animado. En especial este término se aplica a las huacas, nevados, lagunas, ríos, piedras, vegetales, etc. Las plantas que son “curativas” para la cultura andina son la manifestación del espíritu que en ellas reside. Para establecer el contacto con estas entidades espirituales es necesario sobrepasar el campo de la conciencia ordinaria, salir del *Kay Pacha*.

Cada cultura indo-americana ha desarrollado dentro de su propio sistema, metodologías psico-físicas para salir de este estado de conciencia común y trascender a otro alterno, donde se contacta con entidades sobrenaturales. El uso de plantas “maestras” (aquellas que posean un espíritu y poder) es uno de los métodos.

El aspecto cultural-mágico-religioso por lo tanto es importante dentro de la medicina andina y en toda medicina tradicional, en donde la eficacia terapéutica está al interior del sistema que actúa.

La medicina tradicional por lo tanto incluye tres niveles: fisiológico, psicológico y religioso. Las prácticas médicas y las farmacologías en el campo fisiológico; las prácticas rituales y la mitología en lo psicológico, y las entidades sobrenaturales en lo religioso.

Por esto el “operador” médico tradicional (adivino, pongo, altomisayoq y más común el curandero) nunca se limitará al papel de un doctor o un herbolario que receta fármacos o brebajes a base de hierbas en cada caso, sino que al mismo tiempo deberá ser un psicoterapeuta y un sacerdote del mundo mítico ancestral.

²⁸ En *Revista*, suplemento cultural de *El Peruano*, Lima, miércoles 25 de noviembre de 1992

Salud y enfermedad

El concepto de enfermedad en el mundo andino es holístico. Abarca: lo fisiológico-psíquico; el concepto tradicional de salud contempla un nivel fisiológico y un nivel cultural.

El concepto de salud es de equilibrio tanto en el campo orgánico como en el de las realidades que interactúan en la vida cotidiana de las personas. Estas realidades son: la sociedad (la familia, la comunidad), la naturaleza y el universo religioso.

Hay que tener en cuenta que la salud depende de equilibrio que la persona puede instaurar con estas realidades: los conflictos interpersonales—alimentado por la precariedad de la vida, dan lugar a los síndromes culturales, que la medicina tradicional interpreta como productos de la “envidia”. Del desequilibrio con el mundo mítico que anima la naturaleza resultan los síndromes culturales de la “tapiadura”, “shucadura”, “susto”. Ahí donde es fuerte la creencia en los seres míticos mayor es la incidencia de estos síndromes culturales, donde más fuerte es la conflictualidad social se da una mayor incidencia de las enfermedades de “daño”, cuyo motor es la envidia.

Otras enfermedades dependen de la intervención de Dios, como respuesta a la ruptura de una norma ética o religiosa. Es el caso de algunas enfermedades llamadas “enfermedades de Dios”. Así, del equilibrio con el mundo real y mítico o religioso depende en última instancia del equilibrio psicofísico de la persona que pertenece a una cultura tradicional. Por eso la respuesta que la persona espera por parte del terapeuta debe ser al mismo tiempo: cultural y física.



El maestro Celso Avendaño ejecuta el rito del “floreCIMIENTO” a una paciente para que encuentre marido. Laguna de la Cebada (Ayabaca)

Enfermedades de calor y frío

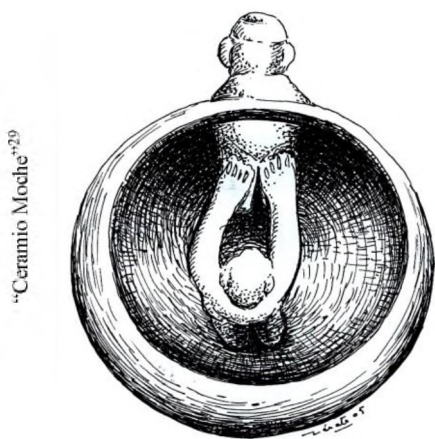
Hay que tomar en cuenta otro tipo de equilibrio entre, por un lado personas, y por el otro alimentos, remedios y “energía” (o poder de las cosas). Esto se relaciona con los conceptos andinos de “calor” y “frío”; que son puestos y complementarios. El hombre tiene ambas energías en equilibrio, si se encuentra en un estado “normal” de salud; sin embargo, hay periodos en que ocurre un desequilibrio, que sin ser “anormal” causa un desbalance. Por ejemplo, las menstruaciones producen pérdida del “calor”, inherente a la sangre (lo mismo ocurre con el parto), de ahí que el contacto con el agua queda

prohibido por un cierto periodo. En cuanto el “agua”, es un elemento del género “frío”, cuyo contacto aumentaría esta calidad, produciendo más desequilibrio en el organismo.

Este concepto abarca no sólo la fisiología del hombre; también hay plantas calientes y frías; las plantas que son consideradas “drogas rituales” (*sanpedro*, *ayahuasca*, por ejemplo) son todas calientes y el antídoto que corta el efecto de estas drogas (llamado *arranque* o *corte*) es un compuesto de cosas frías como : agua, maíz blanco, lima, etc.

Un sistema alternativo

La medicina tradicional es considerada –por lo general– por la llamada “cultura oficial” (cuya visión es la occidental), como un recurso alternativo, en cuanto se puede recurrir a ella cuando el doctor no cumple las expectativas de curación.



Otros motivos son el prestigio de lo mágico/esotérico en diversos círculos, etc.

Desde la perspectiva de las culturas autóctonas, la medicina tradicional es –y ha sido– el único recurso válido, para curar todas aquellas enfermedades conocidas dentro de cada cultura; pero no ocurre lo mismo con las llamadas “enfermedades de importación”: las que llegaron con el contacto con occidente. Sobre todo allí donde no existe un doctor, el curandero no puede responder en forma eficaz; tendrá que enviar a sus pacientes a la posta médica.

El prejuicio etnocéntrico occidental no sólo formula un juicio negativo de la medicina tradicional, sino de toda la visión del mundo tradicional de por lo menos quince mil años de actividad y desarrollo cultural del hombre de los Andes.

²⁹ Raro tipo de cerámico. Representa el rapto de un viviente (o de su espíritu) por obra del espíritu de un muerto. El cuerpo de la vasija simboliza una laguna, o una fuente. Trátase de la representación iconográfica del síndrome cultural conocido actualmente como “tapiadura”. (Museo Larco Herrera)

Fiestas

FIESTAS DEL AGUA³⁰

Una celebración viva

Entre las múltiples divinidades que fueron objeto de adoración por las civilizaciones de la América prehispánica, tiene especial importancia el agua. Miembros de una cultura predominantemente agrícola, los pobladores autóctonos de América se sintieron fuertemente inclinados a rendir culto a las fuerzas de la naturaleza comprometidas con su labor cotidiana. Sin embargo, esto no quiere decir que se trató de una religión elemental, despojada de matices y de simbolismo. Quien observe con detenimiento las fiestas que se dedican al agua, encontrará un conjunto de rituales que han sobrevivido hasta nuestros días.

La creencia según la cual el agua es una fuerza superior al hombre, ha estado presente en las culturas indo-americanas durante mucho tiempo. Considerados como lugares sagrados, el mar y los lagos están vinculados estrechamente a la vida agrícola de los pueblos.

En México y Centroamérica las culturas autóctonas rendían culto a Tláloc, señor de las aguas, una de las divinidades más antiguas en estas tierras. Tláloc, cumplía la función de proteger, pero a la vez era un dios maléfico, capaz de provocar sequías e inundaciones. En su honor se celebraban numerosas fiestas, algunas de las cuales incluían sacrificios de niños, con el fin de propiciar la lluvia.

En los mitos pre-incas e incas, el agua representa “la fuente de vida”. Existía entre los pueblos costeros un respeto y veneración hacia el mar. La cultura Nasca lo denominó: *Orca* (dios del mar), y sus artesanos los representaron en los ceramios.

Dentro de la tradición andina el mar está representado por los lagos y, es el Titicaca la “pacarina” (origen) de los hombres y animales. Fue en ese lago donde, Wiracocha creó el mundo, el sol, la luna y los antepasados de cada pueblo, mandándoles a estos últimos a que caminen por debajo de la tierra a través de vías subterráneas, hasta llegar al lugar donde emergerán (lagos, manantiales, ríos, cerros o raíces de árboles) y fundarán sus ayllus. En Ayacucho por ejemplo, estos antepasados son conocidos como “*wachaq*”, héroes legendarios. “Perteneían a una generación más antigua que la de los hombres salvajes. Ellos fueron los que conocieron el agua. Ellos penetraron hasta en el corazón de los wamanis. Por la propia vena del agua, caminando por dentro, conocieron el origen

³⁰ En *Revista*, suplemento cultural de *El Peruano*, Lima, viernes 8 de mayo de 1992

mismo del agua. Los *wachos* no eran como los hombres comunes”, señala un informante ayacuchano citado por José María Arguedas.

Así los lagos, y todas las fuentes de agua a las que se atribuyen un origen sagrado, fueron incorporados al sistema religioso inca como “huacas” (sitios de adoración) principales.

La fiesta del agua

Realizada por lo general en la sierra central y sur, la fiesta del agua, es de carácter religioso-agrícola. En cada zona la celebración toma formas diferentes, pero todas están vinculadas directamente con la actividad de la limpieza de acequias.

En el sur andino esta fiesta es conocida también como “sequía”, pues se realiza en los meses de setiembre y agosto. Es una de las fiestas dedicadas a el wamani –cerro en donde habitan los espíritus protectores de la comunidad–. Esta fiesta junto a la del ganado, son las dos más importantes ofrecidas con la finalidad de agradecer el agua que brota del cerro.

En su obra *Puquio, una cultura en proceso de cambio* (1952-1956), José María Arguedas describe la fiesta del agua que se realiza en la ciudad de Puquio (Ayacucho). Nos habla del agua sagrada llamada “aguay unu” agua que sale de las entrañas del wamani, motivo por el cual es sagrada, y muy distinta al agua de otros lugares la cual es denominada *yaku*.

En Puquio del wamani Pedrorqo, brota el agua de un manantial, y es considerada como “sangre fecundante”. Sangre, porque el agua pasa por el cerro es simbólicamente su sangre, y fecundante, debido a que el agua es en la cosmovisión andina un elemento masculino: el semen que fecundará la tierra, la cual es una deidad femenina. El agua es un “don” que el wamani reparte entre los humanos y otros seres vivos. Las aguas destinadas para el hombre son administradas en la comunidad por el “varayoq”, cargo político que recae sobre algún miembro perteneciente a un ayllu de la comunidad; el cual tendrá una participación activa dentro de la organización de la festividad.

Ya sea en forma conjunta o de manera individual, cada ayllu utilizará los servicios de un especialista religioso: El *auki*, quien guiará el ritual de ofrendas al wamani, ayudado por el Pongo – otro cargo religioso, pero de menor jerarquía que del *auki*– subirán al Pedrorqo, cargando una cruz adornada con flores de qantu (más conocida en otras regiones como la flor de la cantuta).

Las ofrendas que llevarán son recogidas en el pueblo por el “mayordomo” –vecino responsable de los gastos de la fiesta– días antes de la ceremonia, el cual seleccionará las mejores ofrendas, que por lo general son productos agrícolas del año anterior. Además se fabricarán otras ofrendas como son unas pequeñas figuras de animales hechas de harina de maíz.

Encontrándose en el cerro, el *auki* sacrificará una llama y un carnero, a los cuales les sacará el corazón y aún palpitantes los arrojará al agua sagrada; luego vendrán las otras ofrendas.

Como parte del ritual que acompaña a esta fiesta del agua se realiza también un “despacho” a la Pachamama, que es un rito de ofrendas a la “madre tierra”. Ambos rituales son para los dos elementos: masculino (agua) y femenino (tierra) que intervienen juntos en el ciclo agrícola como propiciadores de una buena época o negándoles sus beneficios.

Como parte final de la fiesta habrá una comida y competencias de danzarines, que en este caso de Puquio serán los danzantes de tijeras. Cada ayllu se esforzará por ser el más generoso en toda la celebración. Esto es porque de por medio está el prestigio de cada ayllu.

Así interviene y se ponen en juego categorías como prestigio y poder; debido a que intervienen mecanismos de poder local, al existir una estrecha relación entre la fiesta del agua y la distribución de aguas para el regadío de las tierras, teniendo una importancia clave la procedencia de quien ostente el cargo de varayoc y el de mayordomo.

EL SENTIDO DE LOS SÍMBOLOS³¹

La Cruz en el Mundo Andino

La religiosidad andina ha logrado sobrevivir hasta nuestros días en parte gracias a su capacidad para simular símbolos y ritos foráneos sin sacrificar sus orientaciones propias. Esta forma de relacionarse con sus productos de otras culturas, que los científicos sociales llaman “sincretismo”, ha producido una asombrosa incorporación de valores cristianos a la mentalidad religiosa tradicional.

Este es el caso de la cruz, símbolo máximo del cristianismo, que es objeto de una extendida y profunda devoción no sólo en los Andes, sino también entre aquellas personas que dejaron la sierra para vivir en las ciudades.

Símbolo universalmente conocido, la cruz representó a través de los tiempos la religiosidad de los pueblos occidentales. Tanto así que se dice que fue motivo de veneración incluso antes de la aparición del cristianismo. Se afirma que también en los Andes existía una tradición preincaica vinculada a ella. Así lo hacen saber cronistas como Juan de Santa Cruz Pachacuti en su *Relación de antigüedades de este Reyno del Perú*, y el Inca Garcilaso de la Vega en sus *Comentarios Reales*.

Según cuentan las crónicas, al llegar los españoles a Tumbes, Francisco Pizarro ordenó de inmediato la colocación de una cruz, así aparecieron numerosas cruces por todos lados como señal de posesión y de dominio tanto territorial como espiritual.

El dominio netamente espiritual fue impulsado por los misioneros, quienes se encargaron de colocar cruces sobre todo en los lugares de adoración de los indígenas denominados *Huacas*.

Sin embargo, aunque la intención era erradicar a través de la cruz la creencia según la cual los espíritus benefactores habitaban en las *Huacas* y *Apus* esto no sucedió así, pues la presencia de Cristo no negaba la de sus espíritus autóctonos.

Al contrario, tanto Cristo como dichos espíritus actuaban como protectores de la comunidad. Esta creencia condujo a extender al culto de la cruz los ritos de adoración antes reservados para las *Huacas* y los *Apus*.

³¹ En *Revista*, suplemento cultural de *El Peruano*, Lima, jueves 5 de marzo de 1992

Fiestas de la cruz

Por lo general, las cruces más importantes son las que están en el cerro, en una gruta, o en la iglesia del pueblo. Las festividades se realizan sobre todo en las épocas de cosecha (mayo) y en las de sembrío (agosto-setiembre), por lo cual se les llama respectivamente la *cruz de mayo* (3 de mayo) y la *cruz de la exaltación* (14 de setiembre).

Para la fiesta de la *cruz de mayo*, el vecino que ocupará el cargo de mayordomo – responsable de los gastos y preparativos– es designado desde el año anterior. Éste selecciona a las personas que lo secundarán, de acuerdo a ciertas convenciones sociales. En el Cusco, por ejemplo, esto se hace mediante la *Hurk'a*: actividad que consiste en ofrecer dos o tres panes especiales por medio de los cuales se solicita ayuda, la cual puede estar referida a algo específico o tener un sentido muy general.

Además de propiciar la fertilidad en la actividad agropecuaria, la cruz tiene otras funciones dentro del mundo andino, según las virtudes que le atribuyan los creyentes. Así ella bendice en el bautismo, está presente en las *mesas* de los curanderos, en los caminos y en las alturas de los cerros: *no falta nunca la cruz en la cumbre de los cerros que protege a los pueblos*, escribió José María Arguedas

En la vida cotidiana

La cruz ha sido integrada a la vida cotidiana del hombre andino en actividades como la limpieza de acequias (*varqa aspiy*) en Ayacucho: junto con los wamanis –dueños de los seres de la naturaleza– representa una influencia propicia a las actividades y labores; y ambos reciben las ofrendas que se entregan tradicionalmente en el rito que acompaña a esta actividad. En todas partes de la sierra vemos diferentes fiestas dedicadas a la cruz; por ejemplo: la *cruz de Chalpón* (cuya fiesta es el 5 de Agosto) en la ciudad de Motupe, departamento de Lambayeque. Conocida por sus milagrosas curaciones, fue encontrada por José M. Anteparra, impulsor de su culto, en una gruta natural en 1868.

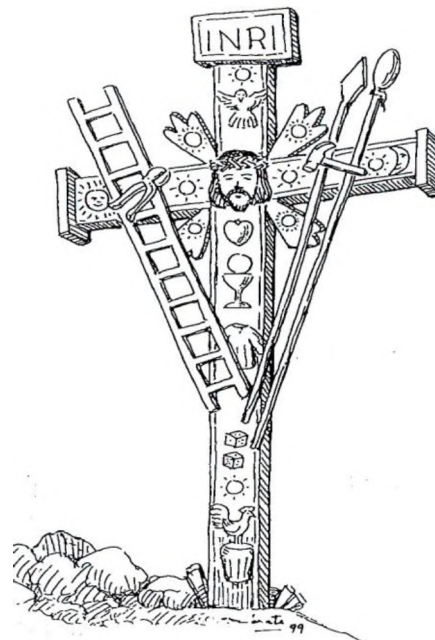
Pero la cruz que es más común, pues la vemos en los cruces de caminos, en las plazas públicas de comunidades, es la que está “vestida” con dados, el sol y la luna, un gallo, un escalera, una manta blanca, y que lleva en la unión de los travesaños una imagen de Jesucristo. ¿Qué interpretaciones hay sobre éstos símbolos que adornan a dicha cruz?

La interpretación más frecuente es que estos símbolos representan la pasión de Jesucristo; el manto blanco sería el sudario, los dados serían aquellos con los cuales los soldados se jugaron a la

suerte sus prendas, el sol y la luna serían los testigos de la pasión y, finalmente, el gallo sería el que cantó tres veces recordándoles a Pedro su triple negación. Otra interpretación le atribuye una simbología religiosa de elementos cristianos, tales como la imagen de Jesucristo, aparecen redefinidos.

La cruz de los migrantes

¿Qué ocurre cuando el hombre andino migra a Lima?
¿Conserva la cruz las mismas atribuciones que en los Andes?
Lo evidente es que esta cruz cambia de significado, al perder su función agraria, y su connotación de fecundidad. Su nueva función será la de proteger el nuevo hábitat. Cumple más bien una función social: lograr la cohesión o la solidaridad de los nuevos habitantes. Fundamentalmente, sirve para que los migrantes de las mismas zonas se organicen, convirtiéndose así en signo de identidad grupal. Por lo general, los migrantes pasan a engrosar las filas de los pobladores de pueblos jóvenes o barriadas. En estas poblaciones precarias es infaltable, como sabemos, la presencia de una bandera nacional, y en segundo lugar, la de una cruz colocada en un lugar bien visible.



Santísima Cruz de Rasuwillka

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, José s.j. (1590). *Historia natural y moral de los indios, en que se tratan de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales de los ritos y ceremonias, leyes y gobierno de los indios*. México, FCE, Serie Biblioteca Americana. Serie de Cronistas de Indias.
1962
- Anónimo Jesuita (1615?) (Blas Valera?). “Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Piru”. En *Crónicas Peruanas. Biblioteca de Autores Españoles*, tomo 209, 151-181. Madrid, Atlas.
1968
- “Las costumbres antiguas del Perú y la historia de los Incas (siglo XVI)”. *Biblioteca Los Grandes Libros de Historia Americana*, Serie 1, tomo VIII. Lima, Editorial Domingo Miranda.
1945
- Ansión, Juan María (ed). *Pishtacos: de verdugos a sacaojos*. Lima, Tarea.
1989
- Arguedas, José María. “Folklore del Valle del Mantaro. Cuentos mágicos-realistas y canciones de fiestas tradicionales”. En *Folklore Americano* Año 1, Nº 1, pp. 101-293. Lima, Editora Médica Peruana S.A.
1953
- “Puquio: Una cultura en proceso de cambio”. Lima, Instituto de Estudios Etnológicos. Sobreiro de la *Revista del Museo Nacional* tomo XXV.
1956
- “La fiesta de la cruz. Danza de los Sijllas”. En *Indios Mestizos y Señores*, pp. 105-116. Lima, Editorial Horizonte.
1987
- Avendaño, Fernando de. *Sermones de los ministerios de nuestra santa fe católica, en lengua castellana y general del Inca*. Lima, Jorge López de Herrera.
1649
- Ávila, Francisco de (1608). *Dioses y Hombres de Huarochiri*. Traducción de José María Arguedas, estudio Pierre Duviols, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
1966
- Betanzos, Juan Diez de (1551). “Suma y narración de los Incas”. En *Biblioteca Peruana*, serie 1, tomo III, pp. 199-294. Lima, Editores Técnicos Asociados.
1968
- Cabieses, Fernando. *Etnología Fisiológica y Farmacología de la coca y la cocaína*. Lima, Museo Peruano de Ciencias de la Salud.
1985
- Calancha, Antonio de la; Bernardo de Torre (1639). *Crónicas Agustonianas del Perú. (Crónica moralizada de la orden de San Agustín en el Perú)*. Nueve tomos. Lima, Ignacio Prado Pastor.
1974

- Cieza de León, Pedro de (1553). *Crónica del Perú*, 1ª parte. 2ª serie. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
1986
- 1985 *Crónica del Perú*, 2ª parte. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Cobo, Bernabé (1653). “Historia del Nuevo Mundo”. En *Obras del P. Bernabé Cobo. Biblioteca de Autores Españoles*, tomo 91-92. Madrid, Atlas.
1964
- Chávez Hualpa, Fabiola. “Iniciación y sueño entre las ‘parteras’ de la sierra de Piura (Ayabaca)”. En *Anthropológica* N° 14, pp. 183-207. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
1996a
- 1996b “Mujeres que curan, mujeres que creen”. En Polia, Mario. *Despierta, remedio, cuenta ... Adivinos y médicos del Ande*, pp. 671-830. Lima Pontificia Universidad Católica del Perú, Consejo Municipal de Ayabaca.
- 2000 “Soñadoras, terapeutas y carismáticas de los Andes del norte: Un perfil antropológico”. En *Shamán: La Búsqueda*, pp. 163-223. Córdoba, Imprenta San Pablo, S.L.
- Duviols, Pierre; Itier César (edd.). Santa Cruz Pachacuti Yamqui S. Juan de. *Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú*. Cusco, Centro Bartolomé de las Casas. Archivos de Historia Andina 17, *Travaux de L’Institut Français d’Études Andines* N° 74.
1993
- Garcilaso de la Vega, El Inca (1609). *Comentarios Reales de los Incas*. Publicaciones de la Universidad de Puebla, dos volúmenes. Puebla, Editorial José M. Cajica Jr.
1953
- Garza de la, Mercedes. *Sueño y alucinación en el mundo nahuatl y maya*. México, Universidad Nacional Autónoma de México. 1990
- Guamán Poma de Ayala, Felipe (1615). *Nueva Crónica y Buen Gobierno (Nueva Coronica y buen gouierno)*, dos tomos. México, Siglo XXI.
1980
- Guiteras Holmes, Calixta. *Los Peligros del alma: visión del mundo de un tzotzil*. México, Fondo de Cultura Económica.
1986
- Matienzo de Peralta, Juan (1567). *Gobierno del Perú*. Buenos Aires, Compañía Sudamericana de Billetes de Banco.
1910
- Molina, Cristóbal de (1572-1574). “Fábulas y Ritos de los Incas”. En *Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana*, serie I, tomo IV. Lima, Librería e Imprenta O. Miranda.
1943
- Morote Best, Efraín. *Aldeas Sumergidas*. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andino Bartolomé de Las Casas.
1988

- Murúa, Martín de (1590). Manuscrito de Loyola: *Historia del Origen y genealogía real de los 1946 reyes incas del Perú*, Biblioteca Missionalia Hispánica. Madrid, Instituto Toribio de Mogrovejo.
- 1964 Manuscrito de Wellington: *Historia general del Perú, origen y descendencia de los Incas*. Edición bajo el patrocinio del Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo. Dos tomos. Madrid. Imprenta A. Góngora.
- Oliva, Giovanni Anello (1630). *Historia del Reino y provincias del Perú*. Lima, Pontificia 1998 Universidad Católica del Perú.
- Polia, Mario. “Apuntes de campo: cinco mitos huancabambino”. En *Perú Indígena*, volumen 1990 XII, Nº 28, pp. 95-109. Lima, Instituto Indigenista Peruano.
- 1991 “Apuntes de campo: el susto en la sierra de Ayabaca”. En *Perú Indígena* Nº 29, pp. 105-124. Lima, Instituto Indigenista Peruano, Ministerio de Trabajo y Promoción Social.
- 1995 *Los Guayacundos Ayahuacas. Una arqueología desconocida*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Consejo Municipal de Ayabaca.
- 1996 *Despierta, remedio, cuenta ... Adivinos y médicos del Ande*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Polo de Ondegardo, Juan (1559). “Los errores y supersticiones de los indios sacados del tratado y 1916 averiguación, que hizo el licenciado Polo”. En *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas*. 1ª parte. Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú, tomo III, pp. 3-43. Lima, Imprenta y Librería Sanmartí y Ca.
- Santa Cruz Pachacuti, Juan de (1613), ver Pierre Duviols. 1993.
- Santillán, Hernando de (1563). “Relación del Origen, descendencia, política y gobierno de los 1968 Incas”. En *Biblioteca Peruana*, serie 1, tomo III, pp. 375-463. Lima, Editores Técnicos Asociados.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro (1572). “Historia Inca”. En *Biblioteca de Autores Españoles*. 1960 Tomo CXXXV, pp. 189-277. Madrid, Atlas.
- Valera, Blas. “Las costumbres antiguas del Perú y la historia de los incas”. En *Los pequeños 1945 grandes libros de historia Americana*, serie I, tomo VIII. Lima, Editorial D. Miranda.

ISHRA

SEMINARIO DE HISTORIA
RURAL ANDINA

Repositorio Digital
2020



Seminario de Historia Rural Andina
UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

